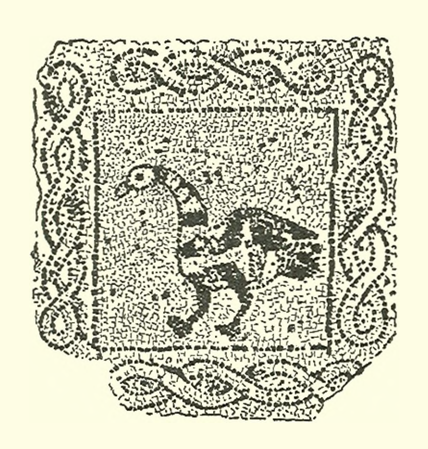
THÉORIE I.

LOUIS ALTHUSSER

POUR MARX



FRANÇOIS MASPERO

PARIS

Pour Marx

Du même auteur

Montesquieu, la politique et l'histoire, PUF, Paris, 1959, nouv. éd. 2003.

Lire Le Capital (en collaboration), François Maspero, coll. « Théorie », Paris, 1965; nouv. éd., PUF, coll. « Quadrige », Paris, 1996.

Lénine et la philosophie, François Maspero, coll. « Théorie », Paris, 1969.

Réponse à John Lewis, François Maspero, coll. « Théorie », Paris, 1973.

Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967), François Maspero, coll. « Théorie », Paris, 1974.

Éléments d'autocritique, Hachette, Paris, 1974.

Positions, Éditions sociales, Paris, 1976.

XXIIe Congrès, François Maspero, coll. « Théorie », Paris, 1977.

Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste, François Maspero, coll. « Théorie », Paris, 1978.

Journal de captivité. Stalag XA, 1940-1945, Stock/IMEC, Paris, 1992.

L'avenir dure longtemps, suivi de *Les Faits*, Stock/IMEC, Paris, 1993; Le Livre de Poche, Paris, 1996.

Sur la philosophie, Gallimard, coll. « L'Infini », Paris, 1994.

Solitude de Machiavel, PUF, coll. « Actuel Marx-Confrontation », Paris, 1998.

Écrits philosophiques et politiques, Stock/IMEC, 2 tomes, 1994-1995 ; LGF, Paris, 1999-2001.

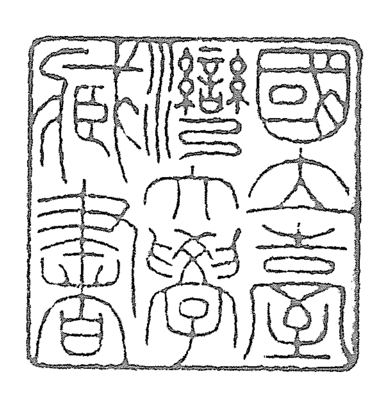
Sur la reproduction, PUF, coll. « Actuel Marx-Confrontation », Paris, 1995.

Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences (1963-1964), LGF, Paris, 1996.

Louis Althusser

Pour Marx

Avant-propos de
Étienne Balibar





La Découverte / Poche
9 *bis*, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Cet ouvrage a été initialement publié en 1965 aux éditions François Maspero. La présente édition comporte un avant-propos du philosophe Étienne Balibar, rédigé pour l'édition de 1996, et une postface que Louis Althusser avait rédigée pour les éditions étrangères de ce livre.

Catalogage Électre-Bibliographie

ALTHUSSER, LOUIS
Pour Marx / avant-propos de Étienne Balibar
Paris : La Découverte, 2005 (La Découverte/Poche ; 16)
ISBN : 2-7071-4714-1

Rameau :	Marx, Karl : critique et interprétation
Dewey :	193.2 : Philosophie allemande. Études
	320.63: Science politique (politique et gouvernement) Socialisme. Communisme
Public concerné :	Tout public

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 *bis*, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel ***À La Découverte***. Vous pouvez également nous contacter sur notre site **www.editionsladecouverte.fr**.

AVANT-PROPOS POUR LA RÉÉDITION DE 1996

par Étienne Balibar

« Pour Marx » : ce titre qui est un appel, presque un mot d'ordre, résonne encore aujourd'hui, ou peut-être à nouveau, aussi haut et fort qu'il y a trente ans. Mais pour d'autres raisons, et dans un tout autre contexte. Le livre d'Althusser s'adresse maintenant à de nouveaux lecteurs, et ceux des anciens qui vont le relire auront eux-mêmes profondément changé, ainsi que leur façon de recevoir un texte.

En 1965, quand la première édition a paru, il s'agissait tout à la fois d'un manifeste pour la lecture de Marx, pratiquée selon une certaine méthode, avec sa logique et son éthique, et d'un manifeste pour le marxisme, mieux : pour le marxisme véritable (comme théorie, comme philosophie indissociables d'un mouvement, d'un « parti », et s'en réclamant ouvertement). Aujourd'hui, sauf peut-être aux yeux de quelques nostalgiques qui chercheront en lui à ressusciter le passé, ou même à le refaire dans l'imaginaire, il s'agira d'un appel à lire, à étudier, discuter, utiliser et transformer Marx *par-delà le marxisme, après la fin du marxisme*, irréversiblement accomplie. Non pas, toutefois, dans une vertueuse ignorance ou dans un mépris bien-pensant de ce qu'a été le marxisme pendant un siècle et plus, et de la complexité des liens qui l'attachent à notre pensée et à notre histoire. Car une telle forclusion ne saurait engendrer, comme toujours, qu'une répétition d'illusions et d'erreurs, éventuellement revêtues des couleurs adverses. Mais dans un effort obstiné pour analyser, textes et contextes à l'appui, la relation profondément contradictoire de Marx lui-même avec le marxisme.

Dans ce livre s'est engagée, en effet, l'une des tentatives les plus originales, les plus éloquentes, les plus argumentées aussi, du XXe siè-

cle finissant pour donner corps et figure théorique au marxisme. Fondée sur l'*interprétation* de Marx, elle traduisait bien évidemment à la fois une certaine connaissance et une certaine méconnaissance de son œuvre et des « œuvres » de ses successeurs. Mais dans ce livre aussi — du moins est-ce, plus que jamais, mon sentiment — quelque chose a reparu du *mode de pensée* de Marx, de sa « pratique théorique », selon l'expression proposée par Althusser, qui ne se réduisait à aucun « marxisme » et qui, donc, contribuait à sa façon à en manifester les limites. Il y contribuait d'autant plus puissamment, à terme, qu'il le faisait de l'intérieur, en remontant aux propositions et aux apories constitutives de ce mode de pensée.

C'est pourquoi la querelle des « marxismes imaginaires » et des « marxismes réels », que la publication de *Pour Marx* en 1965 (suivie, à quelques semaines d'intervalle, par celle de l'ouvrage collectif *Lire le Capital*[1]) enflamma d'un seul coup, et à laquelle (pour nous en tenir à l'espace français) participèrent aussi bien de grands marxistes comme Henri Lefebvre que de grands adversaires du marxisme comme Raymond Aron, n'a plus aujourd'hui la même signification. Tous les marxismes sont devenus imaginaires. Mais, parmi eux, quelques-uns, assez différents les uns des autres, et à vrai dire assez peu nombreux, ou représentés par un petit nombre de textes, disposent encore du pouvoir de faire penser et agir, donc de produire des effets réels. Je suis convaincu que le « marxisme » de *Pour Marx* est bien de ceux-là — j'allais dire que je le constate.

C'est pourquoi aussi, alors qu'il est ridicule et peut-être indécent de préfacer ainsi la préface écrite par l'auteur lui-même, d'être celui qui, d'un mot pondu au nid de l'autre, vient transformer un « aujourd'hui » en « hier », si ce n'est en « autrefois », et glisser son interprétation mortifiante, historicisante, sous une écriture vivante et éternellement en action, j'ai quand même accepté de « présenter » aux lecteurs de 1996 la réédition du livre d'Althusser[2].

Mais avant de fournir les quelques informations historiques et biographiques[3] indispensables, je voudrais prévenir la tentation d'une lecture « antiquaire », qui multiplierait les écrans, les grilles d'explication, entre cette écriture et ses lecteurs.

---

1. Réédité en 1996 dans la collection « Quadrige » aux Presses universitaires de France.

2. A vrai dire la seconde, puisque déjà, en 1986, *Pour Marx* avait reparu, à l'identique, dans la collection « Fondations » des Éditions La Découverte, continuatrices des Éditions François Maspero.

3. On trouvera à la fin de la présente édition une « Note biographique » où je retrace les grandes lignes de la vie et de l'œuvre de Louis Althusser.

Sans doute il faut savoir que les textes rassemblés dans *Pour Marx* ont été publiés et rassemblés en volume entre 1961 et 1965. Donc, pour ce qui concerne l'histoire mondiale et française, entre le XXe congrès du Parti communiste de l'Union soviétique marqué par le « rapport Krouchtchev » sur les crimes de Staline (1956), l'insurrection de Budapest et l'expédition de Suez (1956 toujours), la victoire de la révolution cubaine (1959), les dernières années de la guerre d'Algérie et le retour du général de Gaulle au pouvoir après le putsch d'Alger (1958-1962), la création de l'OCDE (1960), l'érection du Mur de Berlin (1961), d'un côté. Et, de l'autre, l'intervention américaine au Vietnam (1965), la Révolution culturelle chinoise (qui commence en 1966), les événements de mai 1968 en France et ailleurs (Mexique, Allemagne, États-Unis, Italie, Pologne...), le « Printemps de Prague » et l'invasion de la Tchécoslovaquie (1968 également), la signature du « programme commun d'union de la gauche » entre socialistes et communistes (1972) et la naissance de l'« eurocommunisme » dans les années soixante-dix, la chute et l'assassinat d'Allende (1973), la « révolution des œillets » au Portugal (1974)...

Sans doute il est utile, peut-être indispensable, pour situer les thèses de *Pour Marx*, non seulement dans l'histoire du marxisme et des débats sur Marx, mais dans l'histoire de la philosophie du XXe siècle, où elles laissent une trace assez visible, de savoir que ce livre s'écrit aussitôt après l'étonnante année 1960. Une année qui voit tout à la fois la publication des *Signes* de Merleau-Ponty (contenant son article « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » et sa « Note sur Machiavel »), celle de la *Critique de la raison dialectique* de Jean-Paul Sartre (à laquelle répondra en 1962 Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*), du grand essai d'épistémologie de Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme* et de la *Poétique de la rêverie* de Gaston Bachelard, le Congrès de Bonneval sur l'inconscient, organisé par Henri Ey autour de Jacques Lacan, enfin la traduction française (contre l'avis de l'auteur) de *Histoire et conscience de classe* de Lukács. La *Critique de la vie quotidienne* de Henri Lefebvre (1958 et 1961) et l'*Histoire de la folie* de Michel Foucault (publiée en 1961), l'*Introduction à l'Origine de la géométrie de Husserl* de Jacques Derrida, mais aussi *Totalité et infini* de Lévinas et la publication des cours sur *Nietzsche* de Heidegger sont immédiatement contemporains de son commencement.

Et tandis que, de façon encore non planifiée, au gré des occasions d'« intervention », s'écrit le *Pour Marx*, arrivent aussi *Mythe et pensée chez les Grecs* de Jean-Pierre Vernant (1965), *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze (1963), les *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*

(« L'espace public ») de Habermas (1962) et l'« Essai sur la révolution » (*On Revolution*) de Hannah Arendt (1963), *Le Geste et la Parole* de Leroi-Gourhan et le début des *Mythologiques* de Lévi-Strauss (1964), *Conjectures and Refutations* de Popper et la *Philosophie de l'Algèbre* de Vuillemin (1962) ou encore les *Newtonian Studies* de Koyré (1965).

Enfin, il précède immédiatement *L'Homme unidimensionnel* d'Herbert Marcuse, le *Traité des objets musicaux* de Pierre Schaeffer, *La Mort* de Jankélévitch, *Critique et vérité* de Barthes, les *Problèmes de linguistique générale* de Benveniste, *Les Mots et les Choses* de Foucault, la publication des *Écrits* de Lacan, « Le concept et la vie » de Canguilhem[4], etc., tous de 1966, autre étonnante année...

En somme, il est utile de savoir que la rédaction et la publication de *Pour Marx*, par un philosophe de profession, logé au cœur de l'Université française, et militant « de base » du Parti communiste, interviennent dans le suspens de la conjoncture d'après-guerre, quand les enfants nés sous l'Occupation parviennent à l'âge adulte, quand la guerre froide s'inverse (ou se prolonge) en « coexistence pacifique », quand la décolonisation désormais inéluctable — mais toujours arrachée de haute lutte — semble s'orienter vers un anti-impérialisme généralisé et vers le socialisme, quand la croissance économique et les mutations culturelles des sociétés du « centre » capitaliste débouchent sur une contestation grandissante de la distribution des richesses et des pouvoirs, quand, à l'ouest de l'Europe, l'État (encore) national et (plus ou moins) social s'apprête à prendre le tournant de la mondialisation, tandis qu'à l'Est la crise ouverte ou larvée des États socialistes « réels », post-staliniens, semble ouvrir la possibilité, sous diverses formes, de « révolutions dans la révolution » (Régis Debray).

Et il est utile de savoir qu'un tel livre paraît au moment où le débat philosophique change d'objets et de styles par rapport à l'immédiat après-guerre. Non seulement parce que s'affirment les « philosophies du soupçon », dont le grand maître est Nietzsche, secondairement Freud, ou les « structuralismes », dont l'ambition est de conférer enfin une scientificité intrinsèque aux disciplines ayant pour objet la pratique sociale et la signification. Non seulement parce que, comme le dira bientôt Foucault, avec son génie de la formule de synthèse, les questions « du savoir et du pouvoir » vont pour longtemps prendre le pas sur celles de la morale et de la psychologie (y compris la psychologie phénoménologique). Mais aussi et peut-être surtout parce que, dans toute cette période, à travers l'histoire et l'anthropologie, la

4. Repris en 1968 dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*.

psychanalyse et la politique, la philosophie se confronte et s'affronte plus intensément qu'auparavant *à son extérieur, à son inconscient, à la non-philosophie*. Nous voyons bien aujourd'hui que ce qu'elle y cherchait ainsi n'était pas à s'anéantir, mais à trouver les moyens de son autocritique et de sa reconstitution. Ce qui fut certainement, toutes croyances et appartenances mises à part, l'une des raisons de son intense débat avec Marx.

Oui, tout cela est utile et nécessaire, mais, je le répète, *Pour Marx* n'est pas un *document*. C'est un *livre*, pour les deux raisons qui valent et que je veux maintenant rappeler aussi succinctement que possible.

Premièrement *Pour Marx* est écrit, au sens fort du terme. Il demeure l'une des manifestations les plus éclatantes du style philosophique d'Althusser. Nous le savons aujourd'hui, grâce à la publication de nombreux inédits, les uns très précoces, les autres très tardifs, ce style s'est longuement cherché, dans les rêves et les essais de plume d'un adolescent gorgé de classiques, féru de spiritualité et d'histoire, avide de polémique, puis d'un jeune champion de la dissertation académique ; plus tard il s'est perdu, à l'exception de quelques éclairs, dans des tentatives théorico-militantes pour faire concurrence, sur leur propre terrain, aux systématisations du « matérialisme historique et dialectique », et dans le plaidoyer-réquisitoire-aveu autobiographique écrit pour un tribunal fictif (je prends mes responsabilités). Mais dans *Pour Marx* — comme déjà dans le merveilleux *Montesquieu, la politique et l'histoire* [5], et encore dans le « livre » sur *Machiavel et nous* (car c'en est un, que nous avons eu la surprise et l'émotion de découvrir dans ses tiroirs, préservé comme pour lui seul et pour l'honneur de la « théorie ») [6], — ce style est à son meilleur, tel qu'il frappa les premiers lecteurs.

C'est un style qui parle de rigueur et de science, et qui s'en donne les moyens par son économie rhétorique et conceptuelle, mais qui est aussi extraordinairement passionné : un style dont toute la passion vécue, aux sources indéchiffrables, est passée dans une sorte de lyrisme de l'abstraction (comme Althusser parla un jour de Cremonini, non « peintre abstrait », mais « peintre de l'abstrait ») [7]. Un style dans lequel se proclame la « force des conséquences » (« Soutenance d'Amiens »), qui doit tout ce qu'on veut à Pascal et à Rousseau, à

5. PUF, 1959 (réédité en 1992 dans la collection « Quadrige »).

6. Louis ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, textes réunis et présentés par François MATHERON, Stock/IMEC, Paris, 1995, p. 42-168.

7. *Écrits...*, II, *op. cit.*, p. 173 *sq.*

Péguy et à Sartre (mais oui), à Marx et à Nietzsche, mais qui a sa tonalité absolument singulière, personnellement publique pourrait-on dire. Et qui vient ainsi nous prouver à nouveau qu'il n'y a pas de philosophie — qu'elle soit argumentative ou réflexive, aphoristique ou démonstrative — sans une invention d'écriture, par et pour le concept dont elle prend le « parti ».

Deuxièmement, *Pour Marx* n'expose aucune doctrine propre — au contraire, il se « met au service » d'une doctrine (ou théorie) donnée, celle de Marx. Mais cette doctrine présente l'étrange particularité d'être *inexistante*, au moins sous la forme d'un exposé systématique (car les théorisations du « matérialisme dialectique » n'en représentent évidemment que la caricature). Il faut donc, ainsi que l'explique Althusser, en même temps qu'on la *découvre* sous la forme d'ébauches et d'applications, de « conclusions sans prémisses » ou de réponses à des questions qui n'ont pas été formulées comme telles dans les « œuvres théoriques » et les « œuvres pratiques du marxisme », la *produire* véritablement.

C'est-à-dire qu'il faut nommer, articuler les concepts, énoncer les thèses (en réalité, bien sûr, les hypothèses) dans lesquelles elle consiste. C'est ce que, dans *Pour Marx*, Althusser n'a cessé de faire, produisant une étonnante constellation d'instruments conceptuels, prenant ainsi le risque (on le lui a assez objecté, et ce n'est pas fini) de faire dire à Marx plus et autre chose qu'il n'avait dit. Mais ouvrant aussi la possibilité d'exporter les notions et les questions issues de Marx dans tout le champ de l'épistémologie, de la politique, et de la métaphysique.

Dans sa préface (« Aujourd'hui », II, p. 24), Althusser a rattaché ses hypothèses de lecture de Marx à deux concepts théoriques principaux, ceux de « problématique » (qu'il dit avoir emprunté à son ami Jacques Martin, mort en 1963, à qui le livre est dédié) et de « coupure épistémologique » (qu'il dit avoir emprunté à son professeur Gaston Bachelard). Jusqu'à aujourd'hui encore, en effet, ces deux concepts — avec les problèmes d'interprétation qu'ils posent — représentent comme une signature de l'« althussérisme », ou plutôt de la trace qu'il a laissée dans le discours épistémologique. Essentiels à l'entreprise de *Pour Marx*, ils n'en épuisent cependant pas, à l'évidence, le contenu théorique. Pour ma part, avec tous les risques de simplification d'une telle présentation, où il ne s'agit pas de discuter, mais de signaler ce qui est matière à débat, je proposerai de reconnaître trois constellations de notions et de questions interdépendantes.

L'une s'organise autour de la « coupure épistémologique ». Lui appartiennent en effet de plein droit les notions de *pratique théorique*,

de *scientificité* et de *problématique* (peut-être indirectement venue de la *Problemstellung* de Heidegger, et qu'il sera intéressant de comparer un jour avec la « problématisation » de Deleuze et de Foucault), pensée comme unité systématique, non pas des idées ou pensées elles-mêmes, mais de leur *possibilité* matérielle.

C'est le point qui a soulevé les débats les plus vifs, à la mesure des affects dont est chargée l'idée de science, mais aussi des difficultés qu'elle recouvre. Deux observations seulement sur ce point. Alors qu'Althusser, même lorsqu'il procédera à différentes autocritiques (notamment sur le point de savoir si le « matérialisme dialectique » ou la « théorie des pratiques théoriques » doivent être considérés comme des discours scientifiques ou philosophiques), se refuse à céder sur l'idée que la théorie de Marx (telle qu'elle s'expose dans *Le Capital*) comporte un noyau de scientificité *stricto sensu*, la conception de celle-ci n'est pas encore fixée [8]. Ou plus exactement elle évolue en cours de route : de l'idée d'un « retour au réel » (par-delà les illusions idéologiques) vers l'idée plus spinoziste d'une « appropriation théorique » qui serait en même temps « science de l'idéologie » à laquelle elle s'oppose, et de son pouvoir d'illusion propre.

Dès lors, on pourra (et sans doute aussi on devra) se demander si *Pour Marx* et les essais qui le suivent « importent » dans le débat marxiste un modèle de scientificité existant (qui peut prêter à l'accusation de positivisme), ou s'ils ne cherchent pas plutôt (en tout cas simultanément) à opérer une refonte du concept de « science », à partir de cette singulière pratique de la connaissance (à la fois conflictuelle et rigoureuse) que constitue le matérialisme historique (sans doute aussi la psychanalyse). Alors ce ne serait pas tant la « science » qui nous enseignerait ce qu'est la coupure, que l'évidence propre de la coupure marxienne (comme critique de l'immédiateté et de l'empirisme sous toutes ses formes, sensualistes, à la Hume, aussi bien que spéculatives, à la Hegel) qui nous inciterait à nous redemander ce que doit être la science. En d'autres termes à questionner pour eux-mêmes les effets de connaissance et de vérité qu'elle contient, mais dont elle n'a pas nécessairement le concept.

La deuxième constellation élaborée dans le livre s'organise autour de la notion de *structure*. Elle renvoie bien sûr, elle aussi, à l'idée d'une unité systématique ou d'une « totalité », mais qui ne serait donnée que dans ses effets, de façon entièrement immanente, ou sur le

---

8. On peut se demander si elle le sera jamais : je renvoie à mon étude « L'objet d'Althusser », *in Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, sous la direction de Sylvain LAZARUS, Presses universitaires de France, Paris, 1993.

mode d'une « cause absente » rigoureusement « inséparable » (qu'Althusser comparera plus tard à l'inhérence spinoziste de la substance à la multiplicité de ses modes). L'important, ici, puisqu'il s'agit de Marx, et du type de causalité que lui-même, puis les marxistes après lui (singulièrement Lénine dans ses analyses de conjoncture, de « situations concrètes ») ont voulu découvrir dans l'histoire, c'est que la multiplicité en question soit une multiplicité de *pratiques*. Structurer l'ensemble des pratiques, ce n'est pas autre chose que rendre intelligible la façon dont elles agissent les unes sur les autres. Althusser nous dit qu'elles le font uniquement sur le mode d'une *surdétermination* essentielle et irréductible, en deçà de laquelle aucune « réduction de complexité » ne permettra jamais de retrouver la simplicité d'un déterminisme linéaire. Au contraire, plus s'affirmera la « détermination en dernière instance » de l'une d'entre elles (que Marx identifie au mode de production et d'exploitation du travail), plus surgira corrélativement la nécessité d'une « domination » ou « dominance » hétérogène, et par conséquent la multiplication des obstacles à la réalisation de la tendance économique « pure » — ces obstacles qui, en un autre sens, font toute la matière de la lutte des classes, seul véritable « moteur de l'histoire ».

Une telle conception de la structure, notons-le en laissant délibérément de côté toute la scolastique accumulée autour de la question du « structuralisme », se signale négativement par son double rejet, tant des méthodologies « individualistes » que des méthodologies « organicistes » ou « holistes », qui se déchirent l'épistémologie des sciences humaines. Elle est donc, formellement au moins, préparée à donner une expression philosophique à cette théorisation du social comme combinaison de « rapports » ou de « relations » originairement transindividuelles, que Marx n'a cessé de mettre en œuvre après que, dans les *Thèses sur Feuerbach*, il en eut reconnu la nécessité en face des idéalismes et des matérialismes classiques[9]. Et elle a pour contrepartie l'extraordinaire esquisse d'une critique de la catégorie anthropologique de « conscience », en termes de structure de distanciation ou de dissociation des temps subjectifs, qui nous est proposée dans l'essai « Le “Piccolo”, Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste) » : véritable centre géométrique et théorique du livre tout entier (mais qui y figure aussi comme une « lettre volée », en ce sens

---

9. C'est aussi ce qu'Althusser exprimera dans *Lire le Capital* en définissant la « causalité structurale » selon sa double opposition aux « causalités mécaniques » et aux « causalités expressives » : il s'agit bien entendu du même problème.

que personne ne le lit comme tel, peut-être pour cette raison honteuse qu'il s'agit d'esthétique, et de théâtre).

Mais alors, à nouveau, une difficulté s'ouvre, inhérente à la façon dont Althusser, ici, a fait usage de l'idée de « structure » pour penser, au bout du compte, non pas tant l'histoire ou l'historicité que, très spécifiquement, la *nécessité de la contingence* dans l'histoire. Non seulement à propos de l'évolution de la théorie de Marx et de ses « commencements », mais *en général*. Cette difficulté, il ne serait pas difficile de le montrer, n'a jamais disparu des applications théoriques les plus fidèles au schéma althussérien. D'un côté, l'idée de surdétermination a été appliquée à l'intelligibilité de l'*événement* (à ce que, ici même, Althusser appelle la « conjoncture », le « moment actuel » de Lénine, sur l'exemple privilégié des situations révolutionnaires ou contre-révolutionnaires), avec la combinaison paradoxale d'imprévisibilité et d'irréversibilité qu'il comporte. De l'autre, elle a été appliquée à la comparaison transhistorique des modes de production, donc à la *tendance* historique des luttes de classes et des formations sociales elles-mêmes, qu'il s'agissait d'arracher aux idéologies du progrès, à l'évolutionnisme économiste et à l'eschatologie de la « fin de l'histoire ». Disons, pour forcer le trait, d'un côté aux révolutions communistes, de l'autre aux transitions socialistes... Mais, si l'on veut être rigoureux, ce n'est pas la même chose. Quand on lira ou relira ci-après les deux grands essais sur « Contradiction et surdétermination » et « Sur la dialectique matérialiste », qui se présentent comme la continuation l'un de l'autre, on sera peut-être sensible comme je crois pouvoir le suggérer au fait que le premier tire la surdétermination du côté d'une pensée de l'événement, alors que le second la tire du côté de la tendance et de la périodisation. La solution ne consiste sûrement pas à essayer de choisir un point de vue contre l'autre. Plutôt à reconnaître dans *Pour Marx* et son idée de la structure une élaboration particulièrement serrée, à défaut d'être concluante, de la question de l'historicité, en tant que tension, ou réciprocité même de ces deux points de vue.

Pour finir, nous avons la constellation organisée autour de la notion et du problème de l'*idéologie*. Après trente ans de discussions sur ce point, qui forment aussi un cycle, tant parmi ceux qui ne veulent pas (pour des raisons politiques autant que philosophiques) renoncer à parler d'« idéologie(s) », que parmi ceux qui y voient le principal obstacle à une herméneutique ou à une généalogie des discours de l'histoire, on peut peut-être dire enfin quelque chose de simple sur la conception « althussérienne » de l'idéologie.

D'abord qu'elle constitue le cœur même de son entreprise *philo-*

sophique, et de son rapport *à la philosophie* comme discours et comme discipline. Car elle permet (ou doit permettre, hypothétiquement) à la philosophie de traverser le miroir de sa « conscience de soi », bonne ou mauvaise, et de se situer elle-même par rapport à ses propres conditions matérielles de possibilité, dans le champ de *ce qui n'est pas elle*, à savoir les pratiques sociales. Mais sans pour autant ni s'abolir ni se réduire à un « reflet ». Par là même, elle constitue le lien de filiation active qui unit la théorie d'Althusser à ses modèles philosophiques : Spinoza, un certain Freud. Théoriciens non de l'autonomie, de l'autosuffisance, mais de l'hétéronomie de leur propre discours philosophique. Théoriciens de la « topique », c'est-à-dire de la position de la pensée dans le champ conflictuel qu'elle analyse, et ainsi de sa puissance réelle, mais finie.

Ensuite que, sur la « définition » de l'idéologie en général, Althusser n'a au fond *jamais varié* : d'emblée ou presque (voir la discussion sur l'humanisme) cette définition est constituée, et on la retrouvera telle quelle dans les essais d'après 1968 (« Idéologie et appareils idéologiques d'État »). L'idéologie n'est pas le *Bewusstsein* du *Sein* historique, la « forme de la conscience sociale » reflétant (bien qu'à l'envers) les « conditions matérielles d'existence » et se traduisant par des discours « plus ou moins éloignés du réel » (c'est-à-dire abstraits, idéaux). Mais elle est la forme *de conscience et d'inconscience* (de reconnaissance et de méconnaissance) dans laquelle *les individus vivent imaginairement leur rapport* à leurs conditions d'existence. Du moins est-ce là le niveau fondamental, la couche fondatrice de toute construction idéologique, et particulièrement de la fonction que les idéologies historiques remplissent dans les formations successives de la lutte des classes (en tant qu'idéologies « féodales », « bourgeoises », et aussi « prolétariennes »).

De là découle immédiatement cette constatation dévastatrice qu'il ne saurait y avoir de « fin des idéologies », ni de fin de l'histoire pour autant que celle-ci est un autre nom de la fin des idéologies, ou du retour à la transparence des relations sociales. Mais par là même il nous faut bien convenir qu'Althusser non seulement a travaillé avec constance « contre son camp » (ce qu'il disait être une des fonctions essentielles de la philosophie : ce pourquoi il faut que le philosophe ait un camp), mais s'est précipité lui-même dans une flagrante contradiction formelle. Il n'a cessé en effet de proclamer — et *Pour Marx*, en un sens, n'est écrit que pour cela — que cette définition de l'idéologie était la seule définition *marxiste* concevable, en tout cas la seule qui soit *cohérente* avec la théorisation marxienne du « rapport social », et qui permette d'en compléter la théorie. Force est sans

doute de constater (à nouveau je veux prendre mes responsabilités) non seulement qu'il n'en est rien, que cette définition est l'*exact opposé* de celles que Marx lui-même (pour ne rien dire d'Engels) a pu formuler (notamment dans *L'Idéologie allemande*), mais que son application consistante devait amener en fait à la « déconstruction » de la théorie marxiste et de sa prétention à la complétude. Ce pourquoi plus Althusser a maintenu (et sans doute a-t-il eu absolument raison de le faire) qu'une telle définition était « matérialiste », plus l'horizon d'une philosophie qui soit à la fois, sans distorsion, « matérialiste » et « marxiste » a dû reculer devant lui.

A ce point, il conviendrait sans doute de dire un mot des *autocritiques* d'Althusser. Mais on me permettra d'être bref, et de simplement renvoyer le lecteur aux textes les plus caractéristiques.

Nous avons désormais plusieurs « autocritiques », désignées ou non par ce nom. Elles traduisent, toutes choses égales d'ailleurs, une propension ambivalente à revenir sur soi, pour se justifier, se rectifier ou se défaire (voire se détruire), peut-être pour se comprendre, qui n'est aucunement le propre d'Althusser (même chez les philosophes). A l'évidence, cependant, elle a pris dans son cas des proportions inhabituelles, à la fois en raison d'une constitution interne de sa pensée et de formidables pressions de l'environnement, au point de marquer irréversiblement son existence et la singularité de son rapport à la théorie. Le problème est que ces rectifications se répètent et que, se répétant, elles se transforment. Aussi avons-nous plusieurs « guides » proposés par Althusser lui-même, et qui ne suggèrent pas les mêmes voies, y compris pour la lecture de *Pour Marx*.

Je voudrais ici suggérer non pas qu'on fasse abstraction de ces commentaires, parfois en eux-mêmes fort intéressants, ou révélateurs, mais qu'on ne les *projette* pas systématiquement sur la lettre du texte, de même que tout à l'heure j'ai suggéré qu'on lise *Pour Marx* en son temps et en son milieu, mais sans le transformer pour autant en une pièce d'archive.

Dans cette réédition, l'éditeur a voulu [10], très légitimement et scrupuleusement, inclure à titre de postface un avertissement « Aux lecteurs », qu'Althusser avait rédigé en 1967 pour la traduction de *Pour*

---

10. Avec la précieuse collaboration de l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), 25, rue de Lille, 75007 Paris, où a été constitué un « Fonds Althusser », consultable par les étudiants et les chercheurs, qui contient les manuscrits d'Althusser, une partie de ses archives, ainsi que les dépôts de certains de ses collaborateurs et correspondants.

Marx dans différentes langues étrangères, et dont, bien évidemment, les éclaircissements et les appréciations qu'il propose valent également pour un lecteur français.

Les positions reflétées dans cet avertissement (autocritique du « théoricisme », distance prise par rapport au « structuralisme », insistance sur la différence entre la science et la philosophie, et sur le rapport interne de celle-ci avec la politique, en particulier la politique révolutionnaire) sont les mêmes qu'on trouvera reprises et élaborées, sous l'angle théorique, dans *Lénine et la philosophie* (1968), et *Éléments d'autocritique* (1974) et, sous un angle plus politique, dans certains textes du recueil *Positions* (1976) (en particulier « La philosophie comme arme de la révolution » et la préface écrite pour le livre de Marta Harnecker, « Marxisme et lutte de classe »). Ces autocritiques reflètent la violente pression exercée, de deux côtés à la fois, par les camarades de combat qu'Althusser s'était choisis (communistes orthodoxes du PCF, maoïstes de l'UJCML), mortellement ennemis, mais également désireux de rappeler qu'il ne faut pas « oublier la lutte des classes » pour les beaux yeux de la théorie. Plus profondément, elles reflètent la tentative d'Althusser de *ramener*, par ses moyens théoriques propres, l'explication de Mai 68 et d'autres événements contemporains dans le champ d'une théorie marxiste élargie, où les conditions de l'exploitation et la lutte du prolétariat sont « déterminantes en dernière instance ». Plus généralement encore, la difficulté qu'il y a, si vital que cela soit, à penser jusqu'au bout la théorie comme une « pratique ». En ce sens je n'y décèle aucune vérité rétrospective, mais je crois qu'il faut les prendre tout à fait au sérieux.

Je signalerai deux autres « autocritiques » qui, produites à des moments et à des fins bien différents, se concentrent sur d'autres aspects. L'une est celle qu'on peut voir courir depuis la « Soutenance d'Amiens » (1975, rééditée dans le recueil *Positions* en 1976, Éditions sociales) jusqu'à certains textes très allusifs ou très denses écrits avant ou après la catastrophe de 1980 (comme les allusions à la nécessité de concevoir un « matérialisme aléatoire », inspiré d'Épicure plutôt que des dialecticiens modernes, dans les *Entretiens* de 1984 avec Fernanda Navarro). Alors que ce mot avait figuré tout au plus une fois dans ses écrits antérieurs, dans le texte de « soutenance » qu'il présente au jury du doctorat en 1975 Althusser déclare énigmatiquement, à propos de la contradiction et de son « inégalité » propre, que la *surdétermination* ne va jamais sans une *sous-détermination* tout aussi essentielle : non pas tant en alternance avec elle que constitutive de la même structure, à l'œuvre dans la même

détermination causale [11]. Faut-il aller jusqu'à lire ici une autocritique, dans la forme voilée d'un commentaire et d'un complément ? Je voudrais le suggérer, et elle me paraît d'autant plus intéressante qu'elle est, plus que d'autres, constructive. Mais il est certain aussi que l'indication qu'elle fournit — après avoir rendu compte « structuralement » de *la nécessité de la contingence*, il reste encore à exprimer *le contingent de cette contingence*, la multiplicité « sous-déterminée » des possibles ou des tendances qui coexistent au sein du même événement — est un programme philosophique plutôt qu'une thèse, ou même une hypothèse.

La dernière autocritique est celle qu'on peut trouver dans l'écrit autobiographique d'Althusser, *L'avenir dure longtemps*, écrit en 1985 et publié aussitôt après sa mort en 1992 [12] : elle porte à nouveau, plutôt que sur le contenu théorique de *Pour Marx*, sur cette modalité même de l'intervention théorique (ou « purement » théorique). Mais, cette fois, non pas tant pour y déceler une « déviation » (« théoriciste ») involontaire (comme dans l'avertissement de 1967), que pour en faire une *ruse*, l'instrument d'un plan délibéré et clandestin de déstabilisation du dogmatisme, machiavéliquement pris à son propre piège : « C'est pourquoi il n'existait alors objectivement *nulle autre forme d'intervention politique possible dans le Parti autre que purement théorique*, et encore, en prenant appui sur la théorie existante ou reconnue pour la retourner contre l'usage qu'en faisait le Parti. Et comme la théorie reconnue n'avait plus rien à voir avec Marx, mais s'alignait sur les niaiseries très dangereuses du matérialisme dialectique à la soviétique, c'est-à-dire à la Staline, il fallait, et c'était l'unique voie possible, retourner à Marx, à cette pensée politiquement incontestablement admise, car *sacrée*, et démontrer que le matérialisme dialectique à la Staline, avec toutes ses conséquences théoriques, philosophiques, idéologiques et politiques, était complètement aberrant. C'est ce que je tentai de faire dans mes articles de *La Pensée*, recueillis ensuite dans *Pour Marx*, et avec mes étudiants de Normale dans *Lire "Le Capital"*, qui parurent, je le rappelle, en octobre 1965. Depuis je n'ai cessé de suivre la même ligne de lutte, d'abord théorique, puis directement politique à l'intérieur du Parti [13]... »

Je ne puis ici que citer Althusser et renvoyer à son texte. Mais je puis dire aussi que je ne crois pas à cette « explication », du moins pas sous cette forme conspirative. Elle me paraît forgée après coup,

11. *Positions, op. cit.*, p. 146-147.
12. Je cite la réédition de 1994 en Livre de Poche, cf. ci-après.
13. *L'avenir dure longtemps, op. cit.*, p. 221.

avec les intentions et dans l'état d'esprit de 1985. Elle ne correspond pas au souvenir que j'ai conservé de l'enchevêtrement des intentions théoriques et des espérances politiques qui furent les nôtres — « maître » et « disciples » confondus, avec toutes nos divergences — dans la conjoncture des années soixante. Sans doute, et je l'admets volontiers, mon souvenir peut être faussé. Pire, je puis m'être constamment mépris, avoir été, en somme, « manipulé » moi-même. Mais je veux invoquer une autre raison, avant de laisser le lecteur se faire une opinion. Pour les besoins de cette présentation, je viens de relire *Pour Marx*. A chaque pas j'ai cru y reconnaître le travail de l'intelligence — quelles qu'en soient les limites, et si « surdéterminé » qu'il soit par ses propres conditions, par la contrainte de son « objet » et de ses « objectifs ». Il m'a semblé que ce travail avait été aussi une *expérience*, faite sur les textes et sur soi-même, incertaine de son résultat comme toute expérience véritable, et dont la tension propre se reflète dans la qualité de son écriture. Je ne crois pas qu'une telle expérience eût été possible s'il ne s'était agi que de prendre un appareil politique au piège de mots et de noms, si prestigieux fussent-ils, auxquels il ne croyait même pas. Et nous le savions bien. C'est nous qui y « croyions ».

Le livre d'Althusser demeure. Après s'être voulu intervention décisive dans une conjoncture vécue comme un moment d'exception, une rencontre incontournable des sommations de l'histoire et des exigences de la théorie, il manifeste dans l'après-coup, alors que toutes ses références ont changé de sens, la consistance et la persistance des problèmes de l'interprétation de Marx. Il pose en philosophe et à la philosophie de formidables questions, sur la scientificité, sur l'historicité, sur les fonctions sociales de l'imaginaire, dont — passé le moment présomptueux de leur première formulation — nous commençons seulement à apercevoir la complexité. Il n'est pas *le tout* de la pensée d'Althusser. Il n'est même pas *un tout*, puisqu'après l'avoir composé, avec un très grand art, l'auteur a dû lui-même prendre conscience de son incomplétude, des apories qu'il contient, de sa fragilité peut-être, mais aussi de l'exigence qu'il comportait d'une perpétuelle remise en chantier. Ce qui nous frappe aujourd'hui encore, et nous intéresse, c'est qu'une telle relance ait autant d'avenir devant elle.

Je dédie ces pages
à la mémoire de Jacques Martin,
notre ami,
qui, dans les pires épreuves,
seul,
découvrit la voie d'accès à la
philosophie de Marx
— et m'y guida.

L. A.

Préface

AUJOURD'HUI

I

Je prends la liberté de publier le recueil de ces quelques notes, qui parurent, au cours des quatre dernières années, dans différentes revues. Certains de ces articles sont épuisés : voilà ma première raison, toute pratique. S'ils détiennent, en leur recherche et leur inachèvement, quelque sens, il devrait ressortir de leur rassemblement : voilà ma seconde raison. Je les donne enfin pour ce qu'ils sont : les documents d'une certaine *histoire*.

Ces textes sont presque tous nés de quelque conjoncture : réflexion sur un ouvrage, réponse à une critique ou des objections, analyse d'un spectacle, etc. Ils portent la date et marque de leur naissance, jusqu'en leurs variations, que je n'ai pas voulu retoucher. J'ai retranché quelques passages de polémique trop personnelle ; j'ai rétabli les quelques mots, notes ou pages qu'alors j'avais dû réserver, soit pour épargner la sensibilité de certaines préventions, soit pour réduire mes développements à la mesure convenue ; j'ai précisé quelques références.

Nés chacun de quelque occasion particulière, ces textes sont pourtant le produit d'une même époque et d'une même histoire. Ils sont, à leur manière, les témoins d'une singulière expérience, que tous les philosophes de mon âge, et qui tentèrent de penser dans Marx, eurent à vivre : la *recherche* de la pensée *philosophique* de Marx, indispensable pour sortir de l'impasse théorique où l'histoire nous avait relégués.

L'histoire : elle s'était emparée de notre adolescence dès le Front Populaire et la Guerre d'Espagne, pour nous imprimer, dans la Guerre tout court, la terrible éducation des faits. Elle nous avait surpris là où nous étions venus au monde, et des

étudiants d'origine bourgeoise ou petite bourgeoise que nous étions, elle avait fait des hommes instruits de l'existence des classes, de leur lutte et de son enjeu. Des évidences qu'elle nous avait imposées, nous avions tiré la conclusion, en ralliant l'organisation politique de la classe ouvrière, le parti communiste.

C'était l'immédiat après-guerre. Brutalement nous fûmes jetés dans les grandes batailles politiques et idéologiques que conduisait le Parti : nous dûmes alors prendre la mesure de notre choix, et assumer ses conséquences.

Dans notre mémoire politique, ce temps reste le temps des grandes grèves et des manifestations de masse, le temps de l'appel de Stockholm et du Mouvement de la Paix, — quand basculèrent les immenses espérances nées de la Résistance, et commença l'âpre et longue lutte qui devait faire reculer dans l'horizon de la guerre froide, repoussée par d'innombrables bras humains, l'ombre de la catastrophe. Dans notre mémoire philosophique, ce temps reste celui des intellectuels armés, traquant l'erreur en tous repaires, celui de philosophes sans œuvres que nous étions, mais faisant politique de toute œuvre, et tranchant le monde d'une seule lame, arts, littératures, philosophies et sciences, de l'impitoyable coupure des classes, — le temps qu'en sa caricature un mot résume encore, haut drapeau claquant dans le vide : « science bourgeoise, science prolétarienne ».

Des dirigeants, pour défendre contre la fureur des attaques bourgeoises un marxisme alors dangereusement aventuré dans la « biologie » de Lyssenko, avaient relancé cette vieille formule gauchiste, qui avait jadis été le mot d'ordre de Bogdanov et du Proletkult. Une fois proclamée, elle domina tout. Sous sa ligne impérative, ce que nous comptions alors de philosophes n'eut le choix qu'entre le commentaire et le silence, une conviction illuminée ou contrainte, et le mutisme de la gêne. Paradoxalement, il ne fallut pas moins de Staline, dont le contagieux et implacable système de gouvernement et de pensée provoquait à ces délires, pour plier cette folie à un peu de raison. Entre les lignes des quelques pages simples où il blâmait le zèle de ceux qui prétendaient à toute force faire de la langue une superstructure, nous entrevîmes que l'usage du critère de classe n'était pas sans bornes, et que l'on nous faisait traiter la science, dont le titre couvrait les œuvres mêmes de

Marx, comme la première idéologie venue. Il fallut reculer, et, dans un demi-désarroi, reprendre aux rudiments.

J'écris ces lignes en mon nom, et en communiste, qui ne cherche dans notre passé que de quoi éclaircir notre présent, puis éclairer notre avenir.

Je ne rappelle ni par plaisir ni par aigreur cet épisode, — mais pour le sanctionner d'une remarque qui le dépasse. Nous avions l'âge de l'enthousiasme et de la confiance ; nous vivions dans un temps où l'adversaire ne faisait pas de quartier, parlant le langage de l'injure pour soutenir son agression. Il n'empêche que nous restâmes longtemps confondus par cette péripétie, où certains dirigeants, loin de nous retenir sur la pente du « gauchisme » théorique, nous y avaient entraînés avec vigueur, — sans que les autres fissent quoi que ce soit d'apparent pour les modérer, nous avertir ou nous prévenir. Nous passions alors le plus clair de notre temps à militer, quand nous eussions dû aussi défendre notre droit et notre devoir de connaître, et de simplement étudier pour produire. Soit, nous ne prenions même pas ce temps. Nous ignorions Bogdanov et le Proletkult, et la lutte historique de Lénine contre le gauchisme, politique et théorique ; nous ignorions la lettre même des textes de la maturité de Marx, trop heureux et pressés de retrouver dans la flamme idéologique de ses Œuvres de Jeunesse notre propre passion brûlante. Mais nos aînés ? Ceux qui avaient la responsabilité de nous montrer les voies, — comment vivaient-ils eux aussi de la même ignorance ? Toute cette longue tradition théorique, élaborée à travers tant de combats et d'épreuves, jalonnée de tant de grands textes témoins, comment se pouvait-il qu'elle eût été pour eux comme lettre morte ?

Par là, nous en vînmes à reconnaître que, sous la protection du dogmatisme règnant, une autre tradition négative, française celle-là, avait prévalu sur la première, une autre tradition, ou plutôt ce que nous pourrions appeler en écho à la « deutsche Misere » de Heine, notre « misère française » : l'absence tenace, profonde d'une réelle culture *théorique* dans l'histoire du mouvement ouvrier français. Si le Parti français avait pu à ce point s'avancer, en donnant à la théorie générale des deux sciences la forme d'une proclamation radicale, s'il avait pu en faire l'épreuve et la preuve de son incontestable courage politique, c'est aussi qu'il vivait sur de maigres réserves théoriques : celles que lui avaient léguées en héritage tout le passé du mouvement ouvrier français. De fait, hormis les utopistes

Saint Simon et Fourier, que Marx aime tant à évoquer, hormis Proudhon qui n'était pas marxiste, et Jaurès qui l'était peu, où sont nos théoriciens ? L'Allemagne a eu Marx et Engels, et le premier Kautsky ; la Pologne, Rosa Luxembourg ; la Russie Plékhanov et Lénine ; l'Italie Labriola, qui (quand nous avions Sorel !) correspondait d'égal à égal avec Engels, puis Gramsci. Où sont nos théoriciens ? Guesde, Lafargue ?

Il faudrait toute une analyse historique pour rendre compte d'une pauvreté, qui tranche sur la richesse d'autres traditions. Sans prétendre engager cette analyse, fixons du moins quelques repères. Une tradition *théorique* (théorie de l'histoire, théorie philosophique) dans le mouvement ouvrier du XIXe et du début du XXe siècles, ne peut se passer des œuvres des travailleurs intellectuels. Ce sont des intellectuels (Marx et Engels) qui ont fondé le matérialisme historique et le matérialisme dialectique, ce sont des intellectuels (Kautsky, Plékhanov, Labriola, Rosa Luxembourg, Lénine, Gramsci) qui en ont développé la théorie. Il ne pouvait en être autrement, ni aux origines, ni longtemps après, il ne peut en être autrement ni maintenant, ni dans l'avenir : ce qui a pu changer et changera, c'est l'origine de classe des travailleurs intellectuels, mais non leur qualité d'intellectuels[1]. Il en est ainsi pour des raisons de principe que Lénine, après Kautsky, nous a rendues sensibles : d'une part l'idéologie « spontanée » du mouvement ouvrier ne pouvait, livrée à elle-même, produire que le socialisme utopique, le trade-unionisme, l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme ; d'autre part le socialisme marxiste, supposant le gigantesque travail théorique d'instauration et de développement d'une science et d'une philosophie sans précédent, ne pouvait être que le fait d'hommes possédant une profonde formation historique, scientifique et philosophique, d'intellectuels de

---

[1] Bien entendu ce terme d'intellectuels désigne un type très spécifique, et à bien des égards inédit d'intellectuels militants. Ce sont de véritables savants, armés de la culture scientifique et théorique la plus authentique, instruits de la réalité écrasante et des mécanismes de toutes les formes de l'idéologie dominante, constamment en éveil contre elles, et capables d'emprunter, dans leur pratique théorique, — à contre-courant de toutes les « vérités officielles » —, les voies fécondes ouvertes par Marx, mais interdites et barrées par tous les préjugés règnants. Une entreprise de cette nature et de cette rigueur est impensable sans une confiance invicible et lucide dans la classe ouvrière, et sans une participation directe à son combat.

très grande valeur. Si de tels intellectuels sont apparus en Allemagne, Russie, Pologne, et Italie, soit pour fonder la théorie marxiste soit pour en devenir les maîtres, ce n'est pas le fait de hasards isolés : c'est que les conditions sociales, politiques, religieuses, idéologiques et morales règnant dans ces pays rendaient tout simplement impossible l'activité des intellectuels, à qui les classes dominantes (féodalité et bourgeoisie compromises et unies dans leurs intérêts de classe et appuyées sur les Eglises) n'offraient le plus souvent que les emplois de la servilité et de la dérision. Là, les intellectuels ne pouvaient chercher de liberté et d'avenir qu'aux côtés de la classe ouvrière, la seule classe révolutionnaire. En France au contraire, la bourgeoisie avait été révolutionnaire, elle avait su et pu, de longue date, associer les intellectuels à la révolution qu'elle avait faite, et les garder dans leur ensemble à ses côtés après la prise et la consolidation du pouvoir. La bourgeoisie française avait su et pu accomplir sa révolution, une révolution nette et franche, éliminer la classe féodale de la scène politique (1789, 1830, 1848), sceller sous son règne dans la révolution même, l'unité de la nation, combattre l'Eglise, puis l'adopter mais, le moment venu, se séparer d'elle, et se couvrir des mots d'ordre de liberté et d'égalité. Elle avait su utiliser à la fois ses positions de force et tous les titres acquis dans son passé, pour offrir aux intellectuels assez d'avenir et d'espace, des fonctions assez honorables, des marges de liberté et d'illusions suffisantes, pour les retenir sous sa loi, et les garder sous le contrôle de son idéologie. Hormis quelques grandes exceptions, qui justement furent des exceptions, les intellectuels français acceptèrent leur condition, et n'éprouvèrent pas le besoin vital de chercher leur salut aux côtés de la classe ouvrière : et quand ils s'y rallièrent, ils ne surent pas dépouiller radicalement l'idéologie bourgeoise dont ils étaient marqués, et qui survit dans leur idéalisme et leur réformisme (Jaurès) ou leur positivisme. Ce n'est pas non plus un hasard, si le parti français dut consacrer de courageux et patients efforts à réduire et détruire le réflexe de méfiance « ouvriériste » contre les intellectuels, qui exprimait à sa manière l'expérience et la déception, sans cesse renaissantes, d'une longue histoire. C'est ainsi que les formes mêmes de la domination bourgeoise privèrent longtemps le mouvement ouvrier français des intellectuels indispensables à la formation d'une authentique tradition *théorique*.

Faut-il ajouter ici encore une raison nationale ? Elle tient à la pitoyable histoire de la philosophie française dans les 130 ans qui suivirent la révolution de 1789, à son entêtement spiritualiste non seulement conservateur, mais réactionnaire, de Maine de Biran et Cousin à Bergson, à son mépris de l'histoire et du peuple, à ses liens profonds et bornés avec la religion, à son acharnement contre le seul esprit digne d'intérêt qu'elle ait produit, A. Comte, et à son incroyable inculture et ignorance. Depuis trente ans les choses ont pris un tout autre tour. Mais le poids d'un long siècle d'abêtissement philosophique officiel a pesé très lourd, lui aussi, sur l'écrasement de la théorie dans le mouvement ouvrier lui-même.

Le parti français est né dans ces conditions de vide théorique, et il a grandi en dépit de ce vide, comblant de son mieux les lacunes existantes, se nourrissant de notre seule tradition nationale authentique, pour qui Marx avait le plus profond respect : la tradition politique. Il reste marqué par cette tradition *politique*, et, de ce fait, par une certaine méconnaissance du rôle de la théorie, moins d'ailleurs de la théorie politique et économique que de la théorie *philosophique*. S'il sut rallier autour de lui des intellectuels célèbres, ce furent avant tout de grands écrivains, romanciers, poètes, et artistes, de grands spécialistes des sciences de la nature, et aussi quelques historiens et psychologues de haute qualité, — et surtout pour des raisons politiques ; mais très rarement des hommes *philosophiquement* assez formés pour considérer que le marxisme devait être non seulement une doctrine politique, une « méthode » d'analyse et d'action, mais aussi, en tant que science, le *domaine théorique d'une recherche fondamentale*, indispensable au développement non seulement de la science des sociétés et des diverses « sciences humaines », mais aussi des sciences de la nature et de la philosophie. Le parti français dut naître et grandir dans ces conditions ; sans l'acquis et le secours d'une tradition nationale *théorique*, et, ce qui en est la suite inévitable, sans une école théorique dont pussent sortir des maîtres.

Telle est la réalité que nous dûmes apprendre à épeler, et à épeler tout seuls. Seuls, car nous n'eûmes pas chez nous, en philosophie marxiste, de vrais et grands maîtres pour guider nos pas. Politzer, qui eût pu en être un, s'il n'avait sacrifié la grande œuvre philosophique qu'il portait en lui à des tâches économiques urgentes, ne nous avait laissé que les erreurs géniales de sa « *Critique des Fondements de la Psychologie* ». Il

était mort, assassiné par les nazis. Nous n'avions pas de maîtres. Je ne parle pas des bonnes volontés ni d'esprits très cultivés, savants, lettrés et autres. Je parle de maîtres en philosophie marxiste, issus de notre histoire, accessibles et proches de nous. Cette dernière condition n'est pas un détail superflu. Car nous avons, en même temps que ce vide théorique, hérité de notre passé national ce monstrueux provincialisme philosophique et culturel (notre chauvinisme) qui nous fait ignorer les langues étrangères, et tenir pratiquement pour rien ce qu'on peut bien penser et produire, une fois passé la ligne des monts, le cours d'un fleuve, ou l'espace d'une mer. Est-ce un hasard si l'étude et le commentaire des œuvres de Marx sont demeurés si longtemps chez nous le fait de quelques germanistes courageux et tenaces ? Si le seul nom que nous puissions exposer au-delà de nos frontières, est celui d'un paisible héros solitaire, qui, méconnu de l'Université Française, poursuivit, des années durant, de minutieuses études sur le mouvement néo-hégélien de gauche et le Jeune Marx : Auguste Cornu ?

Ces réflexions pouvaient nous éclairer sur notre dénuement, mais non l'abolir. C'est à Staline que nous dûmes, au sein du mal dont il porte la plus haute responsabilité, le premier choc. C'est à sa mort que nous dûmes le second, — à sa mort, et au XXe Congrès. Mais entre temps la vie aussi avait, parmi nous, fait son œuvre.

On ne crée pas du jour au lendemain ou sur un simple décret, ni une organisation politique, ni une vraie culture théorique. Combien, parmi les jeunes philosophes venus à l'âge d'homme avec la guerre ou l'après-guerre, s'étaient usés en tâches politiques épuisantes, sans prendre sur elles le temps du travail scientifique ! C'est aussi un trait de notre histoire sociale que les intellectuels d'origine petite bourgeoise qui vinrent alors au parti se sentirent tenus d'acquitter en pure activité, sinon en activisme politique, la Dette imaginaire qu'ils pensaient avoir contractée *de n'être pas nés prolétaires*. Sartre, à sa manière, peut nous servir d'honnête témoin à ce baptême de l'histoire : nous avons été de sa race, nous aussi ; et c'est sans doute un gain des temps que nos camarades plus jeunes semblent lavés de cette Dette, qu'ils paient peut-être autrement. *Philosophiquement* parlant, notre génération s'est sacrifiée, a été sacrifiée aux seuls combats politiques et idéologiques, j'entends : sacrifiée dans ses œuvres intellectuelles et scientifiques. Nombre de scientifiques, et parfois même des historiens, voire

quelques rares littéraires, purent se tirer d'affaire, sans dégâts ou en limitant les frais. Il n'était pas d'issue pour un philosophe. S'il parlait ou écrivait philosophie à l'intention du parti, il était voué aux commentaires, et à de maigres variations à usage interne sur les Célèbres Citations. Nous n'avions pas d'audience parmi nos pairs. L'adversaire nous jetait au visage que nous n'étions que des politiques ; nos collègues les plus éclairés, que nous devions commencer par étudier nos auteurs, avant de les juger, par justifier objectivement nos principes avant de les proclamer et appliquer. Pour engager les meilleurs de leurs interlocuteurs à leur prêter quelque oreille, certains philosophes marxistes en furent réduits, et réduits par un mouvement naturel où n'entrait aucune tactique réfléchie, à *se déguiser*, — à déguiser Marx en Husserl, Marx en Hegel, Marx en Jeune Marx éthique ou humaniste, — au risque de prendre un jour ou l'autre le masque pour le visage. Je n'exagère pas, je dis les faits. Nous vivons aujourd'hui encore leurs conséquences. Nous étions politiquement et philosophiquement convaincus d'avoir abordé à la seule terre ferme au monde, mais ne sachant pas en démontrer philosophiquement l'existence et la fermeté, en fait, nous n'avions pour personne de terre ferme sous nos pas : rien que des convictions. Je ne parle pas du rayonnement du marxisme, qui heureusement peut naître d'autres sphères que de l'astre philosophique : je parle de l'existence paradoxalement précaire de la philosophie marxiste comme telle. Nous, qui pensions détenir les principes de toute philosophie possible, et de l'impossibilité de toute idéologie philosophique, nous ne parvenions pas à soutenir l'épreuve objective et publique de l'apodicticité de nos convictions.

Une fois éprouvée la vanité théorique du discours dogmatique, il ne restait à notre disposition qu'un seul moyen pour assumer l'impossibilité où nous étions réduits de penser vraiment notre philosophie : penser la philosophie elle-même comme *impossible*. Nous connûmes alors la grande et subtile tentation de la « *fin de la philosophie* » dont nous entretenaient des textes énigmatiquement clairs de la Jeunesse (1840-1845), et de la coupure (1845) de Marx. Les plus militants, et les plus généreux donnaient dans la « fin de la philosophie » par sa « réalisation », et célébraient la mort de la philosophie dans l'action, dans sa réalisation politique et son accomplissement prolétarien, mettant sans réserve à leur service la fa-

meuse Thèse sur Feuerbach, où un langage théoriquement équivoque oppose la transformation du monde à son explication. De là au pragmatisme théorique, il n'y avait, *il n'y a toujours* qu'un pas. D'autres, d'esprit plus scientifique, proclamaient la « fin de la philosophie » dans le style de certaines formules positivistes de l'Idéologie allemande, où ce n'est plus le prolétariat et l'action révolutionnaires qui prennent en charge la réalisation, donc la mort de la philosophie, mais la science pure et simple : Marx ne nous engage-t-il pas à cesser de philosopher, c'est-à-dire de développer des rêveries idéologiques, pour passer à l'étude de la réalité même ? Politiquement parlant, la première lecture était celle de la plupart de nos philosophes militants qui, se donnant tout entiers à la politique, faisaient de la philosophie la religion de leur action ; la seconde lecture au contraire était celle des critiques qui espéraient du discours scientifique plein qu'il couvrirait les proclamations vides de la philosophie dogmatique. Mais les uns comme les autres, s'ils se mettaient en paix ou en sécurité avec la politique, le payaient forcément d'une mauvaise conscience à l'égard de la philosophie : une mort pragmatico-religieuse, une mort positiviste de la philosophie ne sont pas vraiment des morts *philosophiques* de la philosophie.

Nous nous ingéniâmes alors à donner à la philosophie une mort digne d'elle : une mort philosophique. Là encore, nous prenions appui sur d'autres textes de Marx, et sur une troisième lecture des premiers. Nous allions, laissant entendre que la fin de la philosophie ne peut être, comme le sous-titre du *Capital* le proclame de l'Economie Politique, que *critique* : qu'il faut aller aux choses mêmes, en finir avec l'idéologie philosophique, et se mettre à l'étude du réel, — *mais*, et c'est ce qui nous semblait nous garantir du positivisme, nous retournant contre l'idéologie, nous la voyions constamment menacer « l'intelligence des choses positives », assiéger les sciences, brouiller les traits réels. Nous confiions alors à la philosophie la perpétuelle réduction critique des menaces de l'illusion idéologique, et pour lui confier cette tâche, nous faisions de la philosophie la pure et simple conscience de la science, réduite en tout à la lettre et au corps de la science, mais simplement retournée, comme sa conscience vigilante, sa conscience du dehors, vers ce dehors négatif, pour le réduire à rien. C'en était bien *fini* de la philosophie, puisque tout son corps et son objet se confondaient avec celui de la science, et pourtant elle sub-

sistait, comme sa conscience critique *évanescente,* juste le temps de projeter l'essence positive de la science sur l'idéologie menaçante, juste le temps de détruire les fantasmes idéologiques de l'agresseur, avant de rentrer dans la place, y retrouver les siens. Cette mort critique de la philosophie, identique à son existence philosophique *évanescente,* nous donnait enfin les titres et les joies d'une vraie mort philosophique, accomplie dans l'acte ambigu de la *critique.* La philosophie alors n'avait pour tout destin que d'accomplir sa mort critique dans la *reconnaissance* du réel, et dans le retour au réel même, le réel de *l'histoire,* mère des hommes, de leurs actes et de leurs pensées. Philosopher, c'était recommencer pour notre compte l'odyssée critique du Jeune Marx, traverser la couche d'illusions qui nous dérobe le réel, et toucher à la seule terre natale : celle de l'histoire, pour y trouver enfin le repos de la réalité et de la science accordées sous la perpétuelle vigilance de la *critique.* Dans cette lecture, plus question d'histoire de la philosophie : et comment pourrait-il exister une histoire des fantasmes dissipés, une histoire des ténèbres traversées ? Seule existe l'histoire du réel, qui peut sourdement faire lever dans le dormeur des incohérences rêvées, sans que jamais ses rêves, ancrés dans la seule continuité de cette profondeur, puissent composer en droit le continent d'une histoire. Dans l'*Idéologie allemande,* Marx lui-même nous l'avait dit : « La philosophie n'a pas d'histoire ». Quand on lira le texte « *sur le jeune Marx* », on jugera s'il n'est pas encore pris pour une part dans cette espérance mythique d'une philosophie qui atteint sa fin philosophique dans la mort continuée de la conscience critique.

●

Si je rappelle ces recherches et ces choix, c'est qu'à leur manière, ils portent la trace de notre histoire. Et c'est aussi que la fin du dogmatisme stalinien ne les a pas dissipés comme de simples réflexes de circonstance, mais *qu'ils sont encore nos problèmes.* Ceux qui imputent à Staline, outre ses crimes et ses fautes, le tout de nos déceptions, de nos erreurs et de nos désarrois, *en quelque domaine que ce soit,* risquent de se trouver fort déconcertés de constater que la fin du dogmatisme philosophique ne nous a pas rendu la philosophie marxiste dans son intégrité. Après tout, on ne peut jamais libérer, et

même du dogmatisme, que ce qui *existe*. La fin du dogmatisme a produit une réelle liberté de recherche, et aussi une fièvre, où certains sont un peu pressés de déclarer philosophie le commentaire idéologique de leur sentiment de libération et de leur goût de la liberté. Les fièvres tombent aussi sûrement que les pierres. Ce que la fin du dogmatisme nous a rendu, c'est le droit de faire le compte exact de ce que nous possédons, d'appeler par leur nom et notre richesse et notre dénuement, de penser et poser à haute voix nos problèmes, et d'engager dans la rigueur une véritable recherche. Sa fin a permis de sortir en partie de notre provincialisme théorique, de reconnaître et de connaître ceux qui ont existé et existent en dehors de nous, et voyant ce dehors, de commencer de nous voir nous-mêmes du dehors, de connaître le lieu que nous occupons dans la connaissance et l'ignorance du marxisme, et ainsi de commencer à nous connaître. La fin du dogmatisme nous a mis en face de cette réalité : que la philosophie marxiste, fondée par Marx dans l'acte même de la fondation de sa théorie de l'histoire, est en grande partie encore à constituer, puisque comme le disait Lénine, seules les pierres d'angle en ont été posées ; que les difficultés théoriques dans lesquelles, sous la nuit du dogmatisme nous nous étions débattus, n'étaient pas de part en part des difficultés artificielles, mais qu'elles tenaient aussi en grande partie à l'état d'inélaboration de la philosophie marxiste ; mieux, que dans les formes figées et caricaturales que nous avions subies ou entretenues, et jusque dans la monstruosité théorique des deux sciences, quelque chose d'un problème non réglé était, d'une présence aveugle et grotesque, réellement présent, je n'en veux pour témoins que les ouvrages du gauchisme théorique (le jeune Lukacs et Korsch) qu'on vient de publier ; et qu'enfin notre lot et notre tâche aujourd'hui est tout simplement de poser et d'affronter ces problèmes au grand jour, si nous voulons donner un peu d'existence et de consistance théorique à la philosophie marxiste.

II

On voudra bien me permettre d'indiquer dans quelle voie portent les notes qu'on va lire.

Ce texte *sur le Jeune Marx*, pris encore dans le mythe d'une philosophie critique évanescente, contenait pourtant *la question* essentielle, que nos épreuves, nos échecs et nos impuissances mêmes avaient irrésistiblement fait lever en nous : *qu'en est-il de la philosophie marxiste ? A-t-elle théoriquement droit à l'existence ? Et si elle existe en droit comment en définir la spécificité ?* Cette question essentielle se trouvait posée pratiquement dans une question d'apparence historique, mais réellement théorique : la question de la lecture et de l'interprétation des Œuvres de Jeunesse de Marx. Ce n'est pas un hasard s'il parut indispensable de soumettre à un examen critique sérieux ces textes fameux dont on avait couvert tous les drapeaux, et tous les usages, ces textes ouvertement philosophiques où nous avions cru, plus ou moins spontanément, lire la philosophie de Marx en personne. Poser la question de la philosophie marxiste et de sa spécificité à propos des Œuvres de Jeunesse de Marx, c'était nécessairement poser la question des rapports de Marx avec les philosophies qu'il avait épousées ou traversées, celles de Hegel et de Feuerbach, donc poser la question de sa différence.

C'est l'étude des œuvres de jeunesse de Marx qui m'avait d'abord porté à la lecture de Feuerbach, et à la publication de ses textes théoriques les plus importants de la période 39-45 (cf. mes attendus pp. 37-43). C'est la même raison qui devait tout naturellement me conduire à commencer d'étudier dans le détail de leurs concepts respectifs la nature des rapports de la philosophie de Hegel à la philosophie de Marx. La

question de la *différence spécifique* de la philosophie marxiste prit ainsi la forme de la question de savoir s'il existait ou non, dans le développement intellectuel de Marx, une *coupure épistémologique* marquant le surgissement d'une nouvelle conception de la philosophie, — et la question corrélative *du lieu* précis de cette coupure. C'est dans le champ de cette question que l'étude des œuvres de Jeunesse de Marx prit une importance théorique (existence de la coupure ?) et historique (lieu de la coupure ?) décisives.

Bien entendu, il ne pouvait s'agir d'accepter, pour affirmer l'existence d'une coupure et définir son lieu, autrement que comme une déclaration à éprouver, infirmer ou confirmer, la phrase par laquelle Marx atteste et situe cette coupure (« la liquidation de notre conscience d'autrefois ») en 1845 au niveau de *l'Idéologie Allemande*. Pour éprouver les titres de cette déclaration, il fallait une théorie et une méthode, — il fallait appliquer à Marx même *les concepts théoriques marxistes* dans lesquels peut être pensée la réalité des formations théoriques en général (idéologie philosophique, science). Sans la théorie d'une histoire des formations théoriques, on ne saurait en effet saisir et assigner la différence spécifique qui distingue deux formations théoriques différentes. J'ai cru pouvoir, à cette fin, emprunter à Jacques Martin le concept de *problématique* pour désigner l'unité spécifique d'une formation théorique et par conséquent le lieu d'assignation de cette différence spécifique, et à G. Bachelard le concept de « *coupure épistémologique* » pour penser la mutation de la problématique théorique contemporaine de la fondation d'une discipline scientifique. Qu'il fallût construire un concept et en emprunter un autre, n'impliquait en rien que ces deux concepts fussent arbitraires ou extérieurs à Marx ; bien au contraire, on peut montrer qu'ils sont présents et à l'œuvre dans la pensée scientifique de Marx, même si leur présence reste la plupart du temps à l'état pratique (1). Dans ces deux concepts, je m'étais donné le minimum théorique indispensable pour au-

---

[1] Sur le double thème de la *problématique*, et de la *coupure épistémologique* (coupure qui marque la mutation d'une problématique préscientifique en une problématique scientifique) on peut se reporter aux pages d'une extraordinaire profondeur théorique d'Engels dans la préface au Second Livre du Capital (E.S. tome IV, pp. 20-24). J'en donnerai un bref commentaire dans « *Lire le Capital* », tome II.

toriser une analyse pertinente du processus de la transformation théorique du Jeune Marx, et pour aboutir à quelques conclusions précises.

Qu'on me permette de résumer ici, sous une forme extrêmement sommaire, quelques résultats d'une étude qui s'étendit sur de longues années et dont les textes que je publie ne sont que des témoins partiels.

1) Une « *coupure épistémologique* » sans équivoque intervient bien, dans l'œuvre de Marx, au point où Marx lui-même la situe, dans l'ouvrage non publié de son vivant, qui constitue la critique de son ancienne conscience philosophique (idéologique) : *l'Idéologie Allemande.* Les Thèses sur Feuerbach, qui ne sont que quelques phrases, marquent le bord antérieur extrême de cette coupure, le point où, dans l'ancienne conscience et dans l'ancien langage, donc en des formules et des *concepts nécessairement déséquilibrés et équivoques*, perce déjà la nouvelle conscience théorique.

2) Cette « coupure épistémologique » concerne conjointement *deux disciplines* théoriques distinctes. C'est en fondant la théorie de l'histoire (matérialisme historique) que Marx a, dans un seul et même mouvement, rompu avec sa conscience philosophique idéologique antérieure et fondé une nouvelle philosophie (matérialisme dialectique). Je reprends à dessein la terminologie consacrée par l'usage (matérialisme historique, matérialisme dialectique), pour désigner cette double fondation en une seule coupure. Et je signale deux problèmes importants inscrits dans cette condition exceptionnelle. Qu'une nouvelle philosophie soit née de la fondation même d'une science, et que cette science soit la théorie de l'histoire, pose naturellement un problème théorique capital : par quelle nécessité de principe la fondation de la théorie scientifique de l'histoire devait-elle impliquer et envelopper *ipso facto* une révolution théorique dans la philosophie ? La même circonstance emportait aussi une conséquence pratique non négligeable : la nouvelle philosophie était si bien impliquée par et dans la nouvelle science, qu'elle pouvait être tentée de *se confondre avec elle.* L'Idéologie Allemande consacre bel et bien cette confusion, en ne faisant, comme nous l'avions remarqué, de la philosophie que la frêle ombre portée de la science, sinon la généralité vide du positivisme. Cette conséquence pra-

tique est l'une des clés de l'histoire singulière de la philosophie marxiste, de ses origines à nos jours.

J'examinerai prochainement ces deux problèmes.

3) Cette « coupure épistémologique » divise ainsi la pensée de Marx en deux grandes périodes essentielles : la période encore « idéologique », antérieure à la coupure de 1845, et la période « scientifique » postérieure à la coupure de 1845. Cette seconde période peut, elle même, être divisée en deux moments, le moment de la maturation théorique et le moment de la maturité théorique de Marx. Pour faciliter le travail philosophique et historique qui nous attend, je voudrais proposer une terminologie provisoire, qui enregistre cette périodisation.

a) Je propose de désigner les œuvres de la première période, donc tous les textes de Marx, de sa dissertation de doctorat aux Manuscrits de 1844 et à la Sainte Famille inclus, par l'expression déjà consacrée : *Œuvres de la Jeunesse de Marx.*

b) Je propose de désigner les textes de la coupure de 1845, c'est-à-dire les Thèses sur Feuerbach, et l'Idéologie Allemande, où apparaît pour la première fois la nouvelle problématique de Marx, mais le plus souvent sous une forme encore partiellement négative et fortement polémique et critique, par l'expression nouvelle : *Œuvres de la coupure.*

c) Je propose de désigner les œuvres de la période 1845-1857 par l'expression nouvelle : *Œuvres de la maturation.* Si nous pouvons en effet assigner à la coupure qui sépare l'idéologique (antérieur à 45) du scientifique (postérieur à 45), la date cruciale des œuvres de 45 (Thèses sur Feuerbach, Idéologie Allemande), nous devons retenir que sa mutation n'a pu produire d'emblée, dans une forme *achevée* et *positive*, la problématique théorique nouvelle qu'elle inaugure, tant dans la théorie de l'histoire que dans la théorie de la philosophie. L'Idéologie Allemande en est en effet le commentaire le plus souvent négatif et critique des différentes formes de la problématique idéologique rejetée par Marx. Un long travail de réflexion et d'élaboration *positives* fut nécessaire, une longue période que Marx employa à produire, façonner et fixer une terminologie et une systématique conceptuelles adéquates à son projet théorique révolutionnaire. C'est peu à peu que la nouvelle problématique revêtit sa forme définitive. C'est pour cette raison que je propose de désigner les Œuvres postérieures à 1845 et antérieures aux premiers essais de rédaction du Ca-

pital (vers 1855-57), donc le Manifeste, Misère de la Philosophie, Salaires, prix et profits, etc., les *Œuvres de la maturation théorique* de Marx.

d) Je propose alors de désigner toutes les œuvres postérieure à 1857 : *Œuvres de la maturité.*

Nous aurions ainsi la classification suivante :

1840-1844 : Œuvres de Jeunesse.
1845 : Œuvres de la coupure.
1845-1857 : Œuvres de la maturation.
1857-1883 : Œuvres de la maturité.

4) La période des Œuvres de Jeunesse de Marx (1840-1845), c'est-à-dire de ses œuvres idéologiques, peut elle-même se subdiviser en deux moments :

a) le moment rationaliste-libéral des articles de la Gazette Rhénane (jusqu'en 1842),

b) le moment rationaliste-communautaire des années 42-45.

Comme je l'indique rapidement dans le texte sur « Marxisme et humanisme », les œuvres du premier moment supposent une problématique de type kantien-fichtéen. Les textes du second moment reposent au contraire sur la problématique anthropologique de Feuerbach. La problématique hégélienne inspire un texte absolument *unique*, qui tente de façon rigoureuse d'opérer, au sens *strict*, le « renversement » de l'idéalisme hégélien dans le pseudo-matérialisme de Feuerbach : ce sont les Manuscrits de 44. D'où ce résultat paradoxal qu'à proprement parler (hormis l'exercice encore scolaire de la Dissertation), sauf dans le presque *ultime* texte de sa période idéologique-philosophique, le Jeune Marx *n'a jamais été hégélien,* mais d'abord kantien-fichtéen, puis feuerbachien. La thèse, couramment répandue, de l'hégélianisme du Jeune Marx, en général, est donc un mythe. En revanche, à la veille de la rupture avec sa « conscience philosophique d'autrefois », tout se passe comme si Marx avait produit, en recourant, pour la seule et unique fois de sa jeunesse, à Hegel, une prodigieuse « abréaction » théorique indispensable à la liquidation de sa conscience « délirante ». Jusque-là, il n'avait cessé de prendre ses distances par rapport à Hegel, et si l'on voulait penser le mouvement qui l'avait fait passer de ses *études universitaires hégéliennes* à une problématique kantienne-fichtéenne, puis à une problématique feuerbachienne, il faudrait dire que loin de s'en rapprocher, Marx n'avait cessé de *s'éloigner de Hegel.* Avec Fichte

et Kant, il pénétrait à reculons dans la fin du XVIIIe siècle, et avec Feuerbach, il régressait au cœur du passé théorique de ce siècle, s'il est vrai qu'à sa manière Feuerbach peut représenter le philosophe « idéal » du XVIIIe siècle, la synthèse du matérialisme sensualiste et de l'idéalisme éthico-historique, l'union réelle de Diderot et de Rousseau. On ne peut s'empêcher de se demander si dans le brusque et total ultime retour à Hegel des Manuscrits de 44, dans cette synthèse géniale de Feuerbach et de Hegel, Marx n'a pas mis en présence, comme en une expérience explosive, les corps des deux extrêmes du champ théorique qu'il avait jusque-là hanté, et si ce n'est pas dans cette expérience d'une extraordinaire rigueur et conscience, dans la plus radicale épreuve du « renversement » de Hegel qui ait jamais été tentée, dans ce texte qu'il *n'a jamais publié*, que Marx a pratiquement vécu et accompli sa transformation. Si l'on veut parvenir à une certaine idée de la logique de cette prodigieuse mutation, c'est dans l'extraordinaire tension théorique des Manuscrits de 44 qu'il faudrait la chercher, en sachant d'avance que le texte de la presque dernière nuit est paradoxalement le texte le plus éloigné qui soit, théoriquement parlant, du jour qui allait naître.

5) Les *Œuvres de la Coupure* posent des problèmes d'interprétation délicats en fonction même de leur lieu dans la formation théorique de la pensée de Marx. Les brefs éclairs des *Thèses sur Feuerbach* frappent de lumière tous les philosophes qui les approchent, mais chacun sait qu'un éclair éblouit plus qu'il n'illumine, et que rien n'est plus difficile à situer dans l'espace de la nuit qu'un éclat de lumière qui la rompt. Il faudra bien un jour rendre visible l'enigmatique de ces onze Thèses faussement transparentes. Quant à l'Idéologie Allemande, elle nous offre bel et bien une pensée en état de rupture avec son passé, soumettant à un impitoyable jeu de massacre critique tous ses anciens présuposés théoriques : aux premiers rangs Hegel et Feuerbach, toutes les formes d'une philosophie de la conscience et d'une philosophie authropologique. Pourtant cette nouvelle pensée, si ferme et précise dans le procès de l'erreur idéologique, ne se définit pas elle-même sans difficultés, ni sans équivoques. On ne rompt pas d'un coup avec un passé théorique : il faut en tous cas des mots et des concepts pour rompre avec des mots et des concepts, et ce sont souvent les anciens mots qui sont chargés du protocole de la rupture, tout le temps que dure la recherche des nouveaux. L'Idéologie

Allemande nous donne ainsi le spectacle de demi-soldes conceptuels rengagés, qui tiennent la place de concepts neufs encore à l'instruction... et comme il est normal de juger ces anciens concepts sur leur mine, de les prendre au *mot*, on peut aisément s'égarer, dans une conception soit positiviste (fin de toute philosophie), soit individualiste-humaniste du marxisme (les sujets de l'histoire sont « les hommes concrets, réels »). Ou bien encore on peut se laisser prendre au rôle ambigu de la *division du travail*, qui joue dans ce texte le premier rôle, tenu dans les textes de Jeunesse par l'aliénation, et qui commande toute la théorie de l'*idéologie* et toute la théorie de la science. Pour toutes ces raisons, qui tiennent à la proximité immédiate de la coupure, *l'Idéologie Allemande* exige à elle seule tout un travail critique, pour distinguer la *fonction* théorique supplétive de certains concepts, de ces concepts eux-mêmes. J'y reviendrai.

6) Situer la coupure en 1845 n'est pas sans conséquences théoriques importantes pour ce qui regarde, non seulement le rapport de Marx à Feuerbach, mais aussi le rapport de Marx à Hegel. En effet ce n'est pas seulement après 45 que Marx développe une critique systématique de Hegel, mais dès le second moment de sa période de Jeunesse, comme on peut le voir dans la critique de la philosophie de l'Etat de Hegel (Manuscrit de 43), dans la préface à la critique de la philosophie du Droit de Hegel (43), dans les Manuscrits de 44 et dans la Sainte Famille. Or cette critique de Hegel n'est alors *rien d'autre, dans ses principes théoriques*, que la reprise, le commentaire, ou le développement et l'extension, de l'admirable critique de Hegel formulée à maintes reprises par Feuerbach. C'est une critique de la philosophie hégélienne comme *spéculation*, comme *abstraction*, une critique conduite au nom des principes de la problématique anthropologique de l'aliénation : une critique qui en appelle de l'abstrait-spéculatif au concret-matérialiste, c'est-à-dire une critique qui reste serve de la problématique idéaliste même dont elle veut se libérer, une critique qui appartiennent donc de droit à la problématique théorique avec laquelle Marx va rompre en 45.

On comprend qu'il importe à la recherche et définition de la philosophie marxiste, de ne pas confondre la critique marxiste de Hegel avec la critique feuerbachienne de Hegel, même si Marx la reprend à son nom. Car selon qu'on déclare ou non vraiment marxiste la critique (en fait feuerbachienne de part

en part) de Hegel exposée par Marx dans les textes de 43, on se fera une idée très différente de la nature dernière de la philosophie marxiste. Je signale ce point, comme un point décisif dans les interprétations actuelles de la philosophie marxiste, je parle des interprétations sérieuses, systématiques, reposant sur des connaissances philosophiques, épistémologiques et historiques réelles, et sur des méthodes de lecture rigoureuses, — et non des simples opinions, dont on peut aussi faire des livres. Par exemple l'œuvre, à mes yeux si importante de della Volpe et Colletti en Italie, si importante parce qu'elle est la seule à ce jour à mettre consciemment au centre de ses recherches la distinction théorique irréconciliable qui sépare Marx de Hegel, et la définition de la spécificité propre de la philosophie marxiste, cette œuvre suppose bien l'existence d'une coupure entre Hegel et Marx, entre Feuerbach et Marx, mais elle situe cette coupure en 43, au niveau de la préface à la Critique de la philosophie du droit de Hegel ! Ce simple déplacement de la coupure retentit profondément sur les conséquences théoriques qu'on en tire, et non seulement sur la conception de la philosophique marxiste, mais aussi comme on le verra dans un prochain ouvrage, sur la lecture et l'interprétation du Capital.

•

Je me suis permis ces remarques pour éclairer le sens des pages consacrées à Feuerbach et au Jeune Marx, et rendre sensible l'unité du problème qui domine ces Notes, puisqu'aussi bien, c'est toujours la définition de la spécificité irréductible de la théorie marxiste qui est en jeu dans les essais sur la contradiction et sur la dialectique.

Que cette définition ne se puisse *lire* directement dans les textes de Marx, que tout un préalable critique soit indispensable pour identifier le lieu de résidence des concepts propres à Marx en sa maturité ; que l'identification de ces concepts ne fasse qu'un avec l'identification de leur lieu ; que tout ce travail critique, préalable absolu de toute interprétation, suppose par soi la mise en œuvre d'un minimum de concepts théoriques marxistes provisoires, portant sur la nature des formations théoriques et leur histoire ; que la lecture de Marx ait

donc pour condition préalable une théorie marxiste de la nature différentielle des formations théoriques et de leur histoire, c'est-à-dire une théorie de l'histoire épistémologique, qui est la philosophie marxiste elle-même ; que cette opération constitue en soi un cercle indispensable, où l'application de la philosophie marxiste à Marx apparaît comme la condition préalable absolue de l'intelligence de Marx, et en même temps comme la condition même de la constitution et du développement de la philosophie marxiste, cela est clair. Mais le cercle de cette opération n'est, comme tout cercle de ce genre, que le cercle dialectique de la question posée à un objet sur sa nature, à partir d'une problématique théorique qui, mettant son objet à l'épreuve, se met à l'épreuve de son objet. Que le marxisme puisse et doive être lui-même l'objet de la question épistémologique, que cette question épistémologique ne puisse être posée qu'en fonction de la problématique théorique marxiste, c'est la nécessité même pour une théorie qui se définit dialectiquement, non seulement comme science de l'histoire (matérialisme historique) mais aussi et en même temps comme philosophie, capable de rendre compte de la nature des formations théoriques, et de leur histoire, donc *capable de rendre compte de soi*, en se prenant soi-même pour objet. Le marxisme est la seule philosophie qui affronte théoriquement cette épreuve.

Tout ce travail critique est donc indispensable, non seulement pour pouvoir *lire* Marx autrement que d'une lecture immédiate, prise soit dans les fausses évidences des concepts idéologiques de la Jeunesse, soit dans les fausses évidences, peut-être encore plus dangereuses, des concepts apparemment familiers des œuvres de la Coupure. Ce travail nécessaire pour *lire* Marx, est en même temps, au sens strict, le travail d'élaboration théorique de la philosophie marxiste. La théorie qui permet de voir clair dans Marx, de distinguer la science de l'idéologie, de penser leur différence dans leur rapport historique, la discontinuité de la coupure épistémologique dans le continu d'un processus historique, la théorie qui permet de distinguer un mot d'un concept, de distinguer l'existence ou la non existence d'un concept sous un mot, de discerner l'existence d'un concept par la fonction d'un mot dans le discours théorique, de définir la nature d'un concept par sa fonction dans la problématique,et donc par le lieu qu'il occupe dans le

système de la « théorie », cette théorie qui permet seule une authentique lecture des textes de Marx, une lecture à la fois épistémologique et historique, n'est en effet rien d'autre que la philosophie marxiste elle-même.

Nous étions partis à sa recherche. Et voici qu'elle commence de naître avec sa première exigence élémentaire : la simple définition des conditions de sa recherche.

MARS 1965.

Remarques

1. Sur la terminologie adoptée.

On notera, dans les articles qu'on va lire, quelques variations dans la terminologie adoptée.

En particulier l'article sur la *Dialectique matérialiste* propose le terme de *Théorie* (avec une majuscule) pour désigner la « philosophie » marxiste (le matérialisme dialectique) — et réserve le terme de *philosophie* aux philosophies *idéologiques.* C'est dans ce sens de formation *idéologique* que le terme de *philosophie* est déjà employé dans l'article *Contradiction et Surdétermination.*

Cette terminologie, qui distingue la philosophie (idéologique) de la Théorie (ou philosophie marxiste constituée en rupture avec l'idéologie philosophique) peut s'autoriser de plusieurs passages de Marx et d'Engels. Dans l'Idéologie Allemande, Marx parle toujours de la philosophie comme d'une pure et simple idéologie. Dans sa première préface à l'Anti-dühring (éd Sociales, p. 445) Engels écrit :

> « Si les théoriciens sont des demi-savants dans le domaine des sciences de la nature, les spécialistes actuels de ces sciences le sont réellement tout autant dans le domaine de *la théorie, le domaine de ce qu'on appelait jusqu'ici la philosophie.* »

Cette remarque prouve qu'Engels avait ressenti le besoin d'inscrire dans une différence de terminologie la différence qui sépare les philosophies idéologiques du projet philosophique absolument nouveau de Marx. Il proposait d'enregistrer cette différence en désignant la philosophie marxiste par le terme de *théorie.*

Toutefois, autre chose est une terminologie nouvelle bien fondée, et autre chose sa manipulation et sa diffusion réelles. Il semble difficile d'imposer, contre un très long usage, le terme de *Théorie,* pour désigner la philosophie scientifique fondée par Marx. De surcroît la majuscule, qui la distingue des autres usages du mot *théorie,* n'est évidemment pas perceptible dans le langage parlé... C'est pourquoi, après le texte sur la *Dialectique Matérialiste,* il m'a paru nécessaire de revenir aux usages de la terminologie courante et de parler, à propos de Marx lui-même, de *philosophie,* et d'employer alors le terme de *philosophie marxiste.*

2. Sur les articles publiés.

Le texte : « *Les manifestes philosophiques de Feuerbach* » a paru dans *La Nouvelle Critique* de décembre 1960.

L'article « *sur le Jeune Marx* » (Questions de théorie) a paru dans *La Pensée* de mars-avril 1961.

L'article « *Contradiction et Surdétermination* » a paru dans *La Pensée* de décembre 1962. Son annexe était restée inédite.

L'article « *Notes sur un théâtre matérialiste* » a paru dans *Esprit* de décembre 1962.

La chronique philosophique sur les « *Manuscrits de 44* » a paru dans *La Pensée* de février 1963.

L'article sur « *la dialectique matérialiste* » a paru dans *La Pensée* d'août 1963.

L'article « *marxisme et humanisme* » a paru dans les *Cahiers de l'ISEA* de juin 1964.

La « *Note complémentaire sur l'humanisme* « *réel* » a paru dans *La Nouvelle Critique* de mars 1965.

Je tiens à remercier MM. les Directeurs de Revues, qui très obligeamment, m'ont autorisé à recueillir ces textes dans le présent volume.

L. A.

I

LES

« MANIFESTES PHILOSOPHIQUES »

DE FEUERBACH

La Nouvelle Critique me demande de présenter les textes de Feuerbach, qui ont paru il y a quelques mois dans la collection Epiméthée (P.U.F.) Je le fais volontiers, en répondant brièvement à quelques questions.

J'ai réuni sous le titre *Manifestes philosophiques* les plus importants des textes et articles publiés par Feuerbach entre 1839 et 1845 : *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* (1839), l'Introduction de l'*Essence du Christianisme* (1841), *Thèses provisoires pour la Réforme de la Philosophie* (1842), *Principes de la Philosophie de l'Avenir* (1843), la préface à la seconde édition de l'*Essence du Christianisme* (1843) et un article en réponse aux attaques de Stirner (1845). La production de Feuerbach entre 1839 et 1845 ne s'est pas limitée à ces textes, qui expriment cependant l'essentiel de sa pensée dans ces années historiques.

Pourquoi ce titre : Manifestes philosophiques ?

L'expression n'est pas de Feuerbach. Je l'ai risquée pour deux raisons : l'une subjective, l'autre objective.

Qu'on lise les textes sur la Réforme de la Philosophie et la préface des Principes. Ce sont de vraies proclamations, l'annonce passionnée de cette révélation théorique qui va délivrer l'homme de ses chaînes. Feuerbach s'adresse à l'Humanité. Il déchire les voiles de l'Histoire universelle, détruit les mythes et les mensonges, découvre et rend à l'homme sa *vérité*. Les temps sont venus. L'Humanité est grosse d'une révolution imminente qui lui donnera la possession de son être. Que les hommes en prennent enfin conscience, et ils seront dans la réalité ce qu'ils sont en vérité : des êtres libres, égaux et fraternels.

De tels discours sont bien, pour leur auteur, des Manifestes.

Ils le furent aussi pour leurs lecteurs. Et particulièrement pour les jeunes intellectuels radicaux qui, dans les années 40, se débattaient dans les contradictions de la « *misère alleman-*

de » et de la philosophie néo-hégélienne. Pourquoi les années 40 ? Parce qu'elle furent l'*épreuve* de cette philosophie. En 1840, les jeunes hégéliens, qui croyaient que l'histoire a une fin : le règne de la raison et de la liberté, attendaient du prétendant au trône la réalisation de leurs espoirs : la fin de l'ordre féodal et autocratique prussien, l'abolition de la censure, la mise à la raison de l'Eglise, bref l'instauration d'un régime de liberté politique, intellectuelle et religieuse. Or, à peine assis sur le trône, ce prétendant qu'on disait « libéral », devenu Frédéric Guillaume IV, rentra dans le despotisme. La tyrannie confirmée, raffermie, c'en était fait de la théorie, qui fondait et résumait tous leurs espoirs. L'histoire était bien en droit raison et liberté ; en fait elle n'était que déraison et servitude. Il fallait accepter la leçon des faits : cette contradiction même. *Mais comment la penser ?* C'est alors que parut l'*Essence du* Christianisme (1841), puis les brochures sur la *Réforme de la Philosophie*. Ces textes, qui certes n'ont pas libéré l'Humanité, délivrèrent les jeunes hégéliens de leur impasse théorique. A la question dramatique qu'ils se posaient sur l'homme et son histoire, Feuerbach répondait *exactement*, et dans le moment même de leur plus grand désarroi ! Voyez l'écho de ce soulagement, de cet enthousiasme, quarante ans plus tard, dans Engels. Feuerbach était justement cette « *Philosophie Nouvelle* » qui faisait table rase de Hegel et de toute philosophie spéculative, qui remettait *sur ses pieds* ce monde que la philosophie faisait marcher *sur la tête*, qui dénonçait toutes les aliénations et toutes les illusions, mais donnait aussi *leurs raisons*, et permettait de penser et de critiquer la *déraison* de l'histoire au nom de la raison même, qui mettait enfin d'accord *l'idée et le fait*, et faisait comprendre la nécessité de la contradiction d'un monde, et la nécessité de sa libération. Voilà pourquoi les néo-hégéliens furent comme devait le dire le vieil Engels, « *tous feuerbachiens* ». Voilà pourquoi ils reçurent ses livres comme des Manifestes, qui annonçaient les voies de l'avenir.

J'ajoute qu'il s'agissait de Manifestes *philosophiques*. Car, de toute évidence, tout se passait encore dans la philosophie. Mais il advient que des événements philosophiques soient *aussi* des événements historiques.

Quel est l'intérêt de ces textes ?

Ces textes ont d'abord un intérêt *historique*. Si j'ai choisi ces œuvres des années 40, c'est non seulement parce qu'ils sont les plus célèbres et les plus vivants (et vivants aujourd'hui

même, au point que certains existentialistes ou théologiens y veulent retrouver les origines d'une inspiration moderne), mais aussi et surtout parce qu'ils appartiennent à un *moment* historique, et ont joué un rôle historique (dans un milieu restreint, certes, mais riche d'avenir). Feuerbach est le *témoin* et l'*agent* de la crise de croissance théorique du mouvement jeune hégélien. Il faut lire Feuerbach pour comprendre les textes des jeunes hégéliens entre 1841 et 1845. On peut voir, en particulier, à quel point les œuvres de jeunesse de Marx sont imprégnées de la pensée de Feuerbach. Non seulement la terminologie marxiste des années 42-44 est feuerbachienne (l'aliénation, l'homme générique, l'homme total, le « renversement » du sujet en prédicat, etc.), mais, ce qui est sans doute plus important : le fond de la *problématique philosophique* est feuerbachien. Des articles comme *La Question Juive* ou la *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel* ne sont intelligibles que dans le contexte de la problématique feuerbachienne. Certes les thèmes de la réflexion de Marx débordent les préoccupations immédiates de Feuerbach, mais les schémas et la problématique théoriques sont *les mêmes*. Marx n'a vraiment « liquidé », pour reprendre son expression, cette problématique qu'en 1845. *L'Idéologie allemande* est le premier texte qui marque la rupture consciente et définitive avec la philosophie et l'influence de Feuerbach.

L'étude comparée des textes de Feuerbach et des œuvres de jeunesse de Marx peut donc permettre une *lecture historique* des textes de Marx, et une meilleure intelligence de son évolution.

Cette intelligence historique n'a-t-elle pas une signification théorique ?

Très certainement. Quand on a lu les textes feuerbachiens de la période 39-43, on ne peut se méprendre sur *l'attribution* de la plupart des concepts qui justifient traditionnellement les interprétations « *éthiques* » de Marx. Des formules aussi célèbres que « *le devenir-monde de la philosophie* », « *le renversement sujet-attribut* », « *la racine de l'homme c'est l'homme* », « *l'Etat politique est la vie générique de l'homme* », la « *suppression et la réalisation de la philosophie* », « *la philosophie est la tête de l'émancipation humaine, le prolétariat en est le cœur* », etc. etc. sont des formules empruntés *directement* à Feuerbach ou directement inspirées par lui. Toutes les for-

mules de l' « humanisme » idéaliste de Marx sont des formules feuerbachiennes. Et certes Marx n'a pas fait que citer, reprendre ou répéter Feuerbach qui, on le voit dans ces Manifestes, pense toujours à la politique, mais n'en parle guère. Tout se joue pour lui dans la critique de la religion, de la théologie, et dans ce déguisement profane de la théologie qu'est la philosophie spéculative. Le jeune Marx au contraire est hanté par la politique, puis par ce dont la politique n'est que le « ciel » : la vie concrète des hommes aliénés. Mais il n'est, dans *La Question Juive, La Philosophie de l'Etat de Hegel, etc...* et même le plus souvent dans *La Sainte Famille,* qu'un feuerbachien d'avant-garde qui applique *une problématique éthique à l'intelligence de l'histoire humaine.* On pourrait dire, en d'autres termes, que Marx, en ce temps, n'a fait qu'appliquer la théorie de l'aliénation, c'est-à-dire de la « nature humaine » feuerbachienne, à la politique et à l'activité concrète des hommes, avant de l'étendre (en grande partie) dans les *Manuscrits* à l'économie politique. Il importe de bien reconnaître l'origine de ces concepts feuerbachiens, non pour tout régler par un constat d'attribution (voilà qui appartient à F., voilà qui appartient à M.) mais pour ne pas attribuer à Marx l'*invention* de concepts et d'une problématique qu'il ne fait qu'*emprunter.* Il est plus important encore de reconnaître que ces concepts empruntés n'ont pas été empruntés un à un et isolément, mais *en bloc, comme un tout :* ce tout étant justement la problématique de Feuerbach. C'est là le point essentiel. Car l'emprunt d'un concept isolé peut n'avoir qu'une signification accidentelle et secondaire. L'emprunt d'un concept isolé (de son contexte) n'engage pas l'emprunteur vis-à-vis du contexte dont il l'extrait. (Ainsi les emprunts du *Capital* à Smith, Ricardo ou Hegel). Mais l'emprunt d'un ensemble de concepts reliés entre eux de façon systématique, l'emprunt d'une véritable *problématique* ne peut être accidentel, il *engage* son auteur. Je crois que la comparaison des Manifestes et les Œuvres de jeunesse de Marx montre très évidemment que Marx a littéralement *épousé* pendant 2-3 ans la problématique même de Feuerbach, qu'il s'y est profondément *identifié,* et que pour comprendre le sens de la plupart des affirmations de cette période, de celles même qui portent sur la matière de la réflexion ultérieure de Marx (par exemple la politique, la vie sociale, le prolétariat, la révolution, etc.) et qui, de ce fait, pourraient paraître de plein droit marxistes, il faut se situer *au cœur même de cette identifica-*

tion, et bien en saisir toutes les conséquences et toutes les implications théoriques.

Cette exigence me paraît capitale, car s'il est vrai que Marx a épousé toute une problématique, sa rupture avec Feuerbach, cette fameuse « *liquidation de notre conscience philosophique antérieure* » implique l'adoption d'une *nouvelle problématique*, qui peut bien intégrer un certain nombre de concepts de l'ancienne, mais dans un tout qui leur confère une signification radicalement nouvelle. Je reprendrais volontiers ici, pour illustrer cette conséquence, une image empruntée à l'histoire grecque, que Marx a lui-même citée. Après les graves revers de la guerre contre les Perses, Thémistocle conseillait aux Athéniens de renoncer à la terre, et de fonder l'avenir de la cité *sur un autre élément* : la mer. La révolution théorique de Marx consiste justement à fonder sur *un nouvel élément* sa pensée théorique libérée de l'*ancien élément :* celui de la philosophie hégélienne et feuerbachienne.

Mais cette problématique nouvelle, nous pouvons la saisir de deux façons :

D'abord dans les textes mêmes de la maturité de Marx : *L'Idéologie allemande*, *Misère de la Philosophie*, *Le Capital*, etc. Mais ces œuvres n'offrent pas un exposé systématique de la position théorique de Marx comparable à l'exposé de la philosophie de Hegel qu'on trouve dans la *Phénoménologie*, l'*Encyclopédie* ou la *Grande Logique*, ou à l'exposé de la philosophie de Feuerbach qu'on trouve dans les *Principes de la Philosophie de l'Avenir*. Ces textes de Marx sont, ou bien polémiques (*Idéologie allemande*, *Misère de la Philosophie*) ou bien positifs (*Le Capital*). La position théorique de Marx, qu'on pourrait d'un mot bien équivoque appeler sa « philosophie » y est certes à l'œuvre, mais enfouie dans son œuvre même, et confondue avec son activité, soit critique, soit heuristique, et rarement, sinon jamais explicitée pour elle-même de façon systématique et développée. Cette circonstance ne simplifie certes pas la tâche de l'interprète.

C'est ici que la connaissance de la problématique de Feuerbach et les raisons de la rupture de Marx avec Feuerbach viennent à notre secours. Car par Feuerbach nous avons indirectement accès à la nouvelle problématique de Marx. Nous savons *avec quelle problématique Marx a rompu*, et nous découvrons les horizons théoriques que cette rupture « dégage ». S'il est vrai qu'un homme se révèle autant par ses ruptures que

par ses liaisons, on peut dire qu'*un penseur aussi exigeant que Marx peut se découvrir et se révéler dans sa rupture avec Feuerbach autant que par ses déclarations ultérieures.* Comme la rupture avec Feuerbach se trouve au point décisif de la constitution de la position théorique définitive de Marx, la connaissance de Feuerbach représente, à ce titre, un moyen d'accès irremplaçable et lourd d'implications théoriques à la position philosophique de Marx.

Je dirais de la même façon qu'elle peut également permettre une meilleure intelligence des rapports entre Marx et Hegel. En effet, si Marx a rompu avec Feuerbach, il faut tenir, du moins dans ses présupposés philosophiques *derniers*, la critique de Hegel qu'on trouve dans la plupart des écrits de jeunesse de Marx pour une critique insuffisante, voire faussée, dans la mesure où elle est faite *d'un point de vue feuerbachien*, c'est-à-dire d'un point de vue que Marx a ultérieurement rejeté. Or on a constamment et innocemment tendance, pour des raisons qui sont parfois de commodité, à considérer que, même si Marx a ensuite modifié son point de vue, la critique de Hegel qu'on peut trouver dans les œuvres de jeunesse demeure, en tout état de cause, justifiée et qu'elle peut être « reprise ». Mais c'est négliger ce fait fondamental que Marx s'est séparé de Feuerbach lorsqu'il a pris conscience que *la critique feuerbachienne de Hegel était une critique « du sein même de la philosophie hégélienne »*, que Feuerbach était encore un « philosophe », qui avait certes « renversé » le corps de l'édifice hégélien, mais en avait conservé la structure et les fondements derniers, c'est-à-dire les présuppositions théoriques. Aux yeux de Marx, Feuerbach était demeuré sur la terre hégélienne, il en restait prisonnier bien qu'il en fît la critique, il ne faisait que retourner contre Hegel les principes mêmes de Hegel. Il n'avait pas changé d'« *élément* ». La vraie critique marxiste de Hegel suppose justement qu'on ait changé d'élément, c'est-à-dire qu'on ait abandonné cette problématique philosophique dont Feuerbach restait le prisonnier rebelle.

Pour résumer d'un mot, qui n'est pas indifférent à des polémiques actuelles, l'intérêt théorique de cette confrontation privilégiée de Marx avec la pensée de Feuerbach, je dirais que ce qui est en cause dans cette double rupture avec Hegel d'abord, avec Feuerbach ensuite, c'est le sens du terme même de *philosophie*. Que peut être, comparée aux modèles classiques de la philosophie, la « *philosophie* » marxiste ? Ou que

peut être une position théorique qui a rompu avec la problématique philosophique traditionnelle dont Hegel a été le dernier théoricien et dont Feuerbach a tenté, désespérément mais en vain, de se libérer ? La réponse à cette question peut, en grande partie, être tirée négativement de Feuerbach lui-même, ce dernier témoin de la « conscience philosophique » du jeune Marx, ce dernier miroir où Marx s'est contemplé, avant de rejeter cette image d'emprunt, pour assumer son vrai visage.

Octobre 1960

II

« SUR LE JEUNE MARX »

(Questions de théorie)

> « La critique allemande n'a pas, jusque dans ses efforts les plus récents, abandonné le terrain de la philosophie. Bien loin d'examiner ses présuppositions philosophiques de base, toutes ses questions ont même poussé sur le terrain d'un système philosophique déterminé : le système hégélien. Ce n'est pas seulement dans ses réponses, mais dans les questions elles-mêmes qu'il y avait une mystification. »
>
> K. MARX : *Deutsche Ideologie,* Dietz Verlag, Berlin, 1953, p. 14.

A Auguste Cornu qui consacra sa vie à un jeune homme nommé Marx.

La Revue *Recherches Internationales* nous offre onze études de marxistes étrangers « sur le Jeune Marx ». Un article, déjà ancien (1954) de Togliatti, 5 articles provenant d'Union Soviétique (dont 3 signés de jeunes chercheurs, 27-28 ans), 4 articles d'Allemagne démocratique, et un de Pologne. On pouvait penser que l'exégèse du Jeune Marx était le privilège et la croix des marxistes occidentaux. Cet ouvrage et sa Présentation leur apprennent qu'ils ne sont pas seuls, désormais, devant cette tâche, ses périls et ses récompenses[1].

Je voudrais prendre occasion de la lecture de ce recueil intéressant mais inégal[2] pour examiner quelques problèmes, dissiper certaines confusions, et proposer pour mon compte quelques éclaircissements.

Pour la commodité de l'exposition, on me permettra d'abor- la question des Œuvres de Jeunesse de Marx sous trois aspects fondamentaux : politique (1), théorique (II) et historique (III).

I. - Le problème politique

Le débat des Œuvres de Jeunesse de Marx est d'abord un débat *politique*. Faut-il redire que les Œuvres de Jeunesse de Marx, dont Mehring avait, en somme, assez bien écrit l'histoire et dégagé le sens, ont été exhumées par des sociaux-démocrates

---

[1] Très remarquable est l'intérêt manifesté par les jeunes chercheurs soviétiques à l'étude des Œuvres de Jeunesse de Marx. C'est un signe important de la tendance actuelle du développement culturel en U.R.S.S. (Cf. Présentation, p. 4, note 7).

[2] Incontestablement dominé par le très remarquable texte de Hœppner : « A propos de quelques conceptions erronées du passage de Hegel à Marx » (pp 175-190).

et exploitées par eux contre les positions théoriques du marxisme-léninisme ? Les grands ancêtres de l'opération s'appellent Landshut et Mayer (1931). On peut lire la préface de leur édition dans la traduction qu'en a donnée Molitor chez Costes (Œuvres Philosophiques de Marx, T. IV, pp. XIII-LI). Tout y est dit en clair. Le Capital est une théorie *éthique*, dont la philosophie silencieuse parle à haute voix dans les Œuvres de Jeunesse de Marx[3]. Cette thèse, dont je donne le sens en deux mots, a connu une prodigieuse fortune. Non seulement en France et en Italie, comme nous en sommes prévenus de longue date, mais aussi en Allemagne et en Pologne contemporaine, comme nous l'apprennent ces articles étrangers. Philosophes, idéologues, religieux, se sont lancés dans une gigantesque entreprise de critique et de *conversion :* que Marx revienne aux sources de Marx, et qu'il avoue enfin que l'homme mûr n'est en lui que le jeune Marx déguisé. Ou, s'il persiste et s'entête dans son âge, qu'il avoue alors son péché de maturité, qu'il reconnaisse qu'il a sacrifié la philosophie à l'économie, l'éthique à la science, l'homme à l'histoire. Qu'il y consente ou s'y refuse, sa vérité, tout ce qui peut lui survivre, tout ce qui peut aider à vivre et penser les hommes que nous sommes, tient dans ces quelques *Œuvres de Jeunesse*.

---

[3] Cf. *Œuvres Philosophiques de Marx*. Trad. Molitor, Ed. Costes. Tome IV. Introduction de Lanshut et Mayer : « *Il est manifeste qu'à la base de la tendance qui a présidé à l'analyse faite dans le Capital, il y a... des hypothèses tacites, qui seules cependant peuvent donner à toute la tendance de l'œuvre capitale de Marx sa justification intrinsèque... ces hypothèses sont précisément le thème formel du travail de Marx avant 1847. Ce ne furent point pour le Marx du Capital des erreurs de jeunesse, dont il s'est libéré au fur et à mesure que sa connaissance gagnait en maturité, et qui, dans l'opération de son épuration personnelle, devaient se déposer comme des scories inutilisables. Dans ses travaux de 1840-47, Marx s'ouvre plutôt tout l'horizon des conditions historiques et s'assure le fondement humain général sans quoi toute l'explication des rapports économiques resterait le simple travail d'un économiste sagace. Qui n'a pas saisi ce courant intime où se fait le travail de la pensée dans ces œuvres de jeunesse, et qui traverse toute l'œuvre de Marx, ne peut arriver à comprendre Marx... les principes de son analyse économique découlent directement de la « vraie réalité de l'homme...* » (pp. XV-XVII). « *Avec un léger changement la première phrase du Manifeste Communiste pourrait avoir cette rédaction : toute l'histoire passée est l'histoire de l'aliénation propre de l'homme...* » (XLII), etc. On trouvera dans l'article de PAJITNOV : « Les manuscrits de 1844 » (*Recherches*, pp. 80-96) une bonne recension des principaux auteurs de ce courant révisionniste « Jeune Marx ».

Ces bons critiques nous laissent donc ce seul choix : avouer que *le Capital* (et en général le « marxisme achevé ») est *ou bien l'exression, ou bien la trahison de la philosophie du Jeune Marx.* Dans les deux cas il faut réviser totalement l'interprétation établie, et revenir au jeune Marx, en qui parlait la Vérité.

Voilà donc le *lieu* du débat : le jeune Marx. Le véritable *enjeu* du débat : le marxisme. Les *termes du débat :* si le jeune Marx est déjà et tout Marx.

Le débat ainsi engagé, il semble que, dans l'ordre idéal de la combinatoire tactique, les marxistes aient le choix entre deux parades[4].

S'ils veulent sauver Marx des périls de sa jeunesse dont les menacent leurs adversaires, ils peuvent, très schématiquement *ou bien accorder que le jeune Marx n'est pas Marx ; ou bien affirmer que le jeune Marx est Marx.* On peut *nuancer* ces thèses à l'extrême : elles inspirent jusqu'à leurs nuances.

Certes, cet inventaire des possibles peut paraître bien dérisoire. S'il s'agit d'une contestation d'histoire, elle exclut toute tactique, elle ne relève que du verdict rendu par l'examen scientifique des faits et des pièces. Pourtant l'expérience passée, et même la lecture du présent recueil, prouve qu'il est parfois malaisé de faire abstraction de considérations tactiques plus ou moins éclairées ou de réactions de défense, lorsqu'il s'agit de faire face à une *attaque politique.* Jahn[5] le reconnaît fort bien : ce ne sont pas les marxistes qui ont porté le débat sur les Œuvres de Jeunesse de Marx. Et comme ils n'avaient sans doute pas estimé à leur juste prix les travaux classiques de Mehring et les recherches savantes et scrupuleuses d'Auguste Cornu, les jeunes marxistes ont été surpris à froid, mal préparés à un combat qu'ils n'avaient pas prévu. Ils ont réagi comme ils ont pu. Il reste quelque chose de cette surprise dans la défense présente, dans son allure réflexe, sa confusion, sa maladresse. Ajoutons : *dans sa mauvaise conscience* aussi. Car cette attaque a surpris les marxistes sur leur propre terrain : celui de Marx. Plus peut-être que s'il s'agissait d'un simple concept,

---

[4] Ils pourraient évidemment, — et cette tentative paradoxale a eu lieu, en France même — tranquillement, épouser (à leur insu) les thèses de leurs adversaires et repenser Marx à travers sa propre jeunesse. Mais l'histoire finit toujours par dissiper les malentendus.

[5] W. Jahn, dans son article : « Le contenu économique de l'aliénation » (*Recherches,* p. 158).

ils se sont sentis chargés d'une responsabilité particulière, dès que fut mis en cause un problème qui touchait directement à l'histoire de Marx, à Marx lui-même. Les voilà dès lors guettés par une *seconde réaction*, qui vient renforcer le premier réflexe de défense : la crainte de faillir à leur responsabilité, la crainte de laisser entamer le dépôt dont ils assument la charge, devant eux et devant l'histoire. Pour dire les choses en clair : si elle n'est pas réfléchie, critiquée et dominée, cette réaction peut incliner le philosophe marxiste à une *parade « catastrophique »*, à une réponse globale, qui, pour mieux résoudre le problème, en fait *le supprime*.

Pour confondre ceux qui opposent à Marx sa propre jeunesse, on prendra résolument *le parti contraire* : on réconciliera Marx avec sa propre jeunesse : on ne lira plus le Capital à travers la Question Juive, mais la Question Juive à travers le Capital ; on ne projettera plus l'ombre du jeune Marx sur Marx, mais l'ombre de Marx sur le jeune Marx ; et l'on se forgera, sans s'apercevoir qu'elle est tout simplement hégélienne, une pseudo-théorie de l'histoire de la philosophie au « *futur antérieur* » pour justifier cette parade[6]. La crainte sacrée d'une atteinte à l'*intégrité* de Marx inspirera le réflexe d'une prise en charge résolue de *Marx tout entier* : on déclarera que Marx est un tout, que « *le jeune Marx appartient au mar-*

---

[6] Cf. SCHAFF : « Le vrai visage du jeune Marx » (*Recherches*, p. 193). Cf. également cet extrait de la « Présentation » (pp. 7-8) : « On ne peut tenter de comprendre sérieusement l'œuvre de Marx toute entière, et le marxisme lui-même comme pensée et comme action, à partir de la conception que Marx pouvait avoir de ses premières œuvres, au moment où il les élaborait. Seule est valable la démarche inverse, celle qui, pour comprendre la signification et apprécier la valeur de ces prémices (?) et pour pénétrer dans ces laboratoires créateurs de la pensée marxiste que sont des textes tels que les cahiers de Kreuznach et les Manuscrits de 44, part du marxisme tel que Marx nous l'a légué, et aussi — cela doit être dit clairement — tel qu'il s'est enrichi depuis un siècle au feu de la pratique historique. A défaut de quoi, rien ne peut faire qu'on n'évalue Marx à l'aide de critères empruntés à l'hégélianisme quand ce n'est pas au thomisme. *L'histoire de la philosophie s'écrit au futur antérieur. Ne pas y consentir, c'est finalement nier cette histoire, et s'en ériger le fondateur à la manière de Hegel.* » J'ai souligné à dessein les deux dernières phrases. Mais le lecteur aura souligné de lui-même, tout étonné de voir attribuer au marxisme la conception même de l'histoire hégélienne de la philosophie et comble de perplexité !, de se voir traité d'hégélien si d'aventure il la refuse... Nous verrons plus loin que d'autres motifs sont en cause dans une telle conception. En tout cas ce texte montre clairement le mou-

(*Suite de la note* 6, *page* 51)

xisme »[7]. — comme si nous risquions de perdre *Marx tout entier* en abandonnant, comme lui, sa jeunesse à l'histoire ; comme si nous risquions de perdre *Marx tout entier* en soumettant sa propre jeunesse à la critique radicale de l'histoire, non pas de *l'histoire qu'il allait vivre,* mais de *l'histoire qu'il vivait,* non pas de l'histoire immédiate, mais d'une histoire réfléchie, dont il nous a lui-même, dans sa maturité, donné non pas la « *vérité* » au sens hégélien, mais les principes d'intelligence scientifique.

Même dans l'ordre des parades, il n'est pas de bonne politique sans bonne théorie.

II. - Le problème théorique

Par là, nous touchons au *second problème,* posé par l'étude des Œuvres de Jeunesse de Marx : au problème *théorique.* J'y veux insister, car il ne me paraît pas toujours résolu, sinon posé correctement dans la plupart des travaux inspiré par ce sujet.

Trop souvent en effet, on s'en tient à une forme de *lecture* des textes du jeune Marx qui relève plus de la libre association des idées ou de la simple comparaison des termes que de la critique historique[8]. On reconnaîtra sans aucun doute que cette lecture peut donner des résultats théoriques, mais ils ne sont que *le préalable* d'une véritable intelligence des textes. On

---

vement que j'indiquais : Marx menacé tout entier à partir de sa jeunesse, on la récupère comme un *moment du tout,* et l'on se fabrique à cet effet une philosophie de l'histoire de la philosophie tout simplement... hégélienne. HOEPPNER dans son article : « A propos du passage de Hegel à Marx » (*Recherches,* p. 180) met calmement les choses au point : « *Il ne faut pas regarder l'histoire d'avant en arrière, et rechercher du haut du savoir marxiste des germes idéals dans le passé. Il faut suivre l'évolution de la pensée philosophique à partir de l'évolution réelle de la société.* » C'est la position même de Marx, abondamment développé dans *l'Idéologie allemande,* par exemple.

[7] « Présentation », p. 7. Les attendus sont sans équivoque.

[8] Cf. HOEPPNER (art. cité, p. 178) : « *La question n'est pas de savoir à quel contenu marxiste un chercheur marxiste d'aujourd'hui peut penser à la lecture de tels passages, mais bien de savoir quel contenu social ils ont pour Hegel lui-même.* » Ce que dit excellemment Hoeppner de Hegel, contre Kuczynski qui cherche dans Hegel des thèmes « marxistes », *vaut sans restriction aucune pour Marx lui-même* quand on lit ses œuvres de jeunesse à partir de ses œuvres de la maturité.

peut par exemple lire la Dissertation de Marx en en comparant les termes à la pensée de Hegel[9] ; lire la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel (1843) en en comparant les principes soit à Feuerbach, soit au Marx de la maturité[10] ; lire le manuscrit de 44 en rapprochant ses principes de ceux du Capital[11]. Cette comparaison elle-même peut être superficielle ou profonde. Elle peut donner lieu à des méprises[12] qui n'en sont pas moins des erreurs. Elle peut au contraire ouvrir des perspectives intéressantes[13]. Mais cette comparaison n'est pas toujours en elle-même raison.

Si l'on s'en tient en effet à l'association spontanée, et même éclairée, des seuls *éléments* théoriques, on risque de demeurer prisonnier d'une conception implicite fort proche de la conception universitaire courante des comparaisons, oppositions, rapprochements des éléments, qui culmine dans la théorie des *sources*, — ou, ce qui revient au même, dans la théorie des anticipations. Un lecteur instruit de Hegel « pensera à Hegel » en lisant la Dissertation de 41, voire le Manuscrit de 44. Un lecteur intruit de Marx « pensera à Marx » en lisant la Critique de la Philosophie du droit[14].

Or l'on ne remarque peut-être pas assez que, théorie des sources ou théorie des anticipations, cette conception est, dans l'immédiateté naïve, fondée sur *trois présuppositions théoriques*, qui y sont toujours tacitement à l'œuvre. La *première*

---

[9] TOGLIATTI : « De Hegel au marxisme » (*Recherches*, pp. 38-40).

[10] N. LAPINE : « Critique de la philosophie de Hegel » (*Recherches*, pp. 52-71).

[11] W. JAHN : « Le contenu économique du concept d'aliénation du travail dans les œuvres de jeunesse de Marx » (*Recherches*, pp. 157-174).

[12] Par exemple les deux citations invoquées par Togliatti pour montrer le dépassement de Feuerbach par Marx sont justement un... démarquage des textes mêmes de Feuerbach ! Hoeppner, à qui rien n'échappe, l'a bien vu : « Les deux citations des Manuscrits (de 44) faites par Togliatti pour montrer que Marx est dès alors libéré de Feuerbach, ne font que reproduire pour le fond les idées de Feuerbach dans les Thèses provisoires et les Principes de la Philosophie de l'Avenir » (art. cité, p. 184, note 11). On pourrait, dans le même sens, contester la valeur probante des citations invoquées par Pajitnov, pp. 88 et 109 de son article (Les manuscrits de 44). La morale de ces méprises : il est bon d'avoir lu de près les auteurs. Elle n'est pas superflue quand il s'agit de Feuerbach. Marx et Engels en parlent tant, et si bien, qu'on finit par se croire de ses intimes.

[13] Par exemple, JAHN : Comparaison suggestive entre la théorie de l'aliénation du Manuscrit de 44 et la théorie de la valeur du Capital .

[14] Voir la note 5.

présupposition est analytique : elle tient tout système théorique, toute pensée constituée pour *réductible en ses éléments* ; condition qui permet de penser *à part* un élément de ce système, et de le rapprocher d'*un autre* élément semblable appartenant à un *autre système*[15]. La *seconde présupposition* est *téléologique :* elle institue un tribunal secret de l'histoire, qui *juge* les idées qui lui sont soumises, mieux, qui permet la dissolution des (autres) systèmes en leurs éléments, institue ces éléments en éléments, pour les mesurer ensuite à sa norme comme à *leur vérité*[16]. Enfin ces deux présuppositions reposent sur une *troisième*, qui considère l'histoire des idées comme son propre élément, qui tient que rien n'y advient qui ne renvoie à l'histoire des idées elle-même, et que le monde de l'idéologie est à lui-même *son propre principe d'intelligence.*

Je crois qu'il faut pénétrer jusqu'à ces fondements pour comprendre la possibilité et le sens du trait le plus frappant de cette méthode : *l'éclectisme.* Lorsqu'on fouille sous la surface de l'éclectisme, on trouve, à moins qu'il ne s'agisse de formes absolument dénuées de pensée, toujours cette *téléologie théorique* et cette *auto-intelligibilité de l'idéologie* comme telle. Or on ne peut se retenir de penser, en lisant certains des articles du recueil, qu'il restent encore *contaminés*, et jusque dans leurs efforts pour s'en libérer, par la logique implicite de cette conception. Tout se passe en effet comme si l'histoire du développement théorique du jeune Marx exigeait la réduction de sa pensée en ses « *éléments* », groupés en général sous deux rubriques : les éléments matérialistes, les éléments idéalistes ; et comme si la comparaison de ces éléments, la confrontation de leur masse, devait décider du *sens* du texte examiné. C'est ainsi qu'on peut mettre en évidence, dans les articles de *la Gazette Rhénane*, sous la forme extérieure d'une pensée *encore* hégélienne, la présence d'*éléments matérialistes*, tels que la nature politique de la censure, la nature sociale (classes) des lois sur le vol des bois, etc... ; dans le Manuscrit de 43 (Critique de la Philosophie du Droit de Hegel), sous une exposition et des formules *inspirées* par Feuerbach ou *encore* hégéliennes,

[15] Excellente critique de ce formalisme par Hoeppner, à propos de Kuczynski (art. cité, pp. 177-178).

[16] Dans la théorie des sources, c'est l'origine qui mesure le développement. Dans la théorie des anticipations, c'est la fin qui décide du sens des moments de son cours.

la présence *d'éléments matérialistes*, tels que la réalité des classes sociales, de la propriété privée, et de son rapport à l'Etat, voire de la dialectique matérialiste elle-même, etc. Or il est clair que cette discrimination en *éléments* détachés du contexte interne de la pensée exprimée, et pensés pour eux-mêmes *comme des entités signifiantes par elles-mêmes*, n'est possible que sous la condition d'une *lecture orientée* c'est-à-dire *téléologique*, de ces mêmes textes. Un des auteurs les plus conscients du recueil, *N. Lapine*, le reconnaît très franchement : « *Ce genre de caractéristique... est en fait très éclectique, car elle ne répond pas à la question de savoir comment ces différents éléments se sont combinés dans la conception du monde de Marx* »[17]. Il voit bien que cette décomposition d'un texte en ce qui est *déjà matérialiste* et ce qui est *encore idéaliste* ne sauvegarde pas *son unité*, et que cette décomposition est provoquée précisément par la lecture des textes de jeunesse à travers le contenu des textes de la maturité. C'est donc le tribunal du marxisme achevé, le tribunal de la Fin qui prononce et exécute ce jugement de séparation de corps entre les *éléments* d'un texte antérieur, et par là détruit son unité. « *Si l'on part de la conception qu'avait alors Marx de sa position philosophique, le Manuscrit de* 1843 *se présente comme une œuvre parfaitement conséquente et achevée* », — alors que « *du point de vue du marxisme développé le Manuscrit de* 1843 *ne se présente pas comme un tout organiquement achevé, où la valeur méthodologique de chaque élément est rigoureusement mise en évidence. Un manque de maturité évident fait qu'une attention exagérée est attachée à certains problèmes, alors que d'autres, ayant une importance fondamentale, ne sont qu'esquissés...* »[18]. Je ne crois pas qu'on puisse reconnaître plus honnêtement que c'est cette *mise en perspective par la fin* qui provoque la décomposition en éléments, la *constitution des éléments eux-mêmes*. J'ajoute d'ailleurs qu'on peut souvent observer une sorte de « *délégation de référence* » conférée par le marxisme achevé à un auteur intermédiaire, par exemple à *Feuerbach*. Comme Feuerbach est jugé « matérialiste » (bien qu'à proprement parler ce « matérialisme » de Feuerbach repose essentiellement sur les *déclarations de matérialisme* de Feuerbach,

---

[17] Lapine : Critique de la Philosophie de Hegel (*Recherches*, p. 68).
[18] Lapine : *art. cité*, p. 69.

prises pour argent comptant) il sert alors lui-même de *second centre de référence*, et permet à son tour une sorte de sous-production d'éléments décrétés « matérialistes » par la vertu de ses propres arrêts, ou de sa propre « vérité », dans les Œuvres de Jeunesse de Marx. C'est ainsi qu'on déclarera « matérialiste » le renversement sujet-attribut, la critique feuerbachienne de la philosophie spéculative, la critique de la religion, l'essence humaine objectivée dans ses productions, etc... Cette sous-production d'éléments à partir de Feuerbach, combinée avec la production d'éléments à partir de Marx achevé, peut donner l'occasion d'étranges redondances et quiproquos, quand il est question de savoir, par exemple ce qui peut bien distinguer alors les éléments matérialistes authentifiés par Feuerbach des éléments matérialistes authentifiés par Marx lui-même[19]. A la limite, comme nous pouvons toujours découvrir par ce procédé des *éléments matérialistes* dans tous les textes de la jeunesse de Marx, et dès cette lettre à son père qui n'entend pas séparer l'idée du réel, nous sommes bien en peine de décider *quand* Marx peut être considéré comme matérialiste, ou plutôt quand il peut bien ne pas l'avoir été ! Jour *Jahn*, par exemple, bien qu'ils contiennent « *encore toute une série d'éléments abstraits* » les Manuscrits de 44 marquent « *la naissance du socialisme scientifique* »[20]. Pour *Pajitnov* ces Manuscrits « *forment le point crucial du tournant opéré par Marx en matière de sciences sociales. Là sont jetées les prémisses théoriques du marxisme* »[21]. Pour *Lapine* c'est « *à la différence des articles de la Gazette rhénane dans lesquels seuls certains éléments du matérialisme apparaissaient spontanément, le Manuscrit de* 43 (*qui*) *atteste le passage conscient de Marx au matérialisme* », et de fait « *Marx part de positions matérialistes dans sa critique de Hegel* » (il est vrai que ce *passage conscient* » est, dans le même article désigné comme « *implicite* » et « *inconscient* »)[22]. Quant à Schaff, il écrit carrément : « *Nous savons* (*par des récits ultérieurs d'Engels*) *que Marx devint matérialiste en* 1841 »[23].

---

[19] Cf. par exemple Bakouradzé : « La formation des idées philosophiques de K. Marx » (*Recherches*, pp. 29-32).

[20] Jahn : *art. cité*, pp. 169 et 160.

[21] Pajitnov : *art. cité*, p. 117.

[22] Lapine : *art. cité*, pp. 58, 67, 69.

[23] Schaff : *art. cité*, p. 202.

Je ne veux pas tirer argument trop facile de ces contradictions (où l'on verrait à peu de frais le signe d'une recherche « ouverte »). Mais on peut légitimement se demander si cette incertitude à fixer le moment où Marx *passe* au matérialisme, etc... ne tient pas à l'usage spontanée et implicite d'une théorie analytico-téléologique. Comment ne pas noter que cette théorie semble alors dépourvue de tout critère valable pour se prononcer sur une pensée qu'elle a décomposée en éléments, c'est-à-dire dont elle a détruit l'unité effective ? Et qu'elle en est dépourvue justement parce qu'elle s'en est interdit l'usage par cette décomposition même : de fait, un élément idéaliste étant un élément idéaliste, et un élément matérialiste étant un élément matérialiste, qui peut bien décider du *sens qu'ils constituent* lorsqu'ils sont assemblés dans *l'unité effective et vivante d'un texte ?* Cette décomposition aboutit ainsi à ce résultat paradoxal que la question même du *sens global d'un texte*, comme la Question Juive ou le Manuscrit de 43 *s'est évanouie, qu'elle ne se pose pas*, parce qu'on s'est ôté le moyen de la poser. Pourtant c'est une question de la plus haute importance, et que la vie réelle et la critique vivante ne peuvent jamais éluder ! Si un lecteur s'avisait par aventure, de nos jours, de prendre au sérieux et de professer la philosophie de la Question Juive ou du Manuscrit de 44 (cela arrive ! J'allais dire : nous y sommes tous passés ! et combien y sont passés qui ne sont pas tous *devenus* marxistes !) je me demande bien ce que nous pourrions alors dire de sa pensée, considérée comme ce qu'elle est, c'est-à-dire un tout. La tiendrions-nous pour idéaliste ou matérialiste ? Pour marxiste ou pour non-marxiste[24] ? Ou bien devrions-nous considérer que le sens de sa pensée est *en sursis*, suspendu à un terme qu'il n'a pas atteint ? Mais quel serait ce terme que nous ne connaissons pas ? C'est pourtant bien ainsi qu'on traite trop souvent les textes du jeune Marx, comme s'ils

[24] Je pose cette question à propos d'un tiers. Mais chacun sent bien qu'elle se pose aux marxistes eux-mêmes, qui utilisent les Œuvres de Jeunesse de Marx. S'ils s'en servent sans discernement, s'ils prennent des textes de la Question Juive, des Manuscrits de 43 ou 44 pour des textes marxistes, s'ils s'en inspirent et en tirent des conclusions pour la théorie et l'action idéologique, *ils répondent en fait à la question*, car ce qu'ils font répond à leur place : que le jeune Marx peut être tenu pour Marx, que le Jeune Marx est marxiste. Ils donnent tout haut la réponse que donne tout bas (en évitant justement de répondre) la critique dont je parle. Dans les deux cas, les mêmes principes sont à l'œuvre, et en cause.

appartenaient à un domaine réservé, dispensé de la « *question fondamentale* » pour cette seule raison qu'ils *devaient* déboucher sur le marxisme... Comme si leur sens avait été jusqu'au bout en sursis, comme s'il fallait attendre la synthèse finale pour que leurs éléments se résorbent enfin, *dans un tout*, comme si, avant cette synthèse finale, la *question du tout* ne s'était jamais posée, pour cette raison toute simple qu'on a détruit toute totalité antérieure à la synthèse finale ? Mais nous voici alors devant le comble du paradoxe, où éclate le sens caché de cette méthode analytico-téléologique : cette méthode, qui ne cesse de *juger*, est incapable de *prononcer le moindre jugement sur une totalité différente d'elle*. Comment mieux avouer qu'elle ne fait que *se juger elle-même, se reconnaître elle-même sous les objets qu'elle réfléchit*, qu'elle ne *sort jamais d'elle-même*, que le développement qu'elle veut penser, elle ne le pense en définitive que comme un *développement d'elle-même au sein d'elle-même* ? Et si l'on vient me dire de cette méthode, dont j'énonce la logique extrême : *c'est justement en quoi elle est dialectique*, — je répondrai : *dialectique, oui. Mais hégélienne !*

Et de fait, lorsqu'il s'agit de penser précisément le *devenir* d'une pensée ainsi réduite en ses *éléments*, lorsque se pose la question, naïve mais honnête, de *Lapine : « De quelle manière ces différents éléments se sont combinés dans la conception finale du monde de Marx ?* », lorsqu'il s'agit de concevoir le rapport de ces éléments dont on connaît le terme, ce sont les arguments de la dialectique hégélienne qu'on voit surgir, dans des formes superficielles ou approfondies. Exemple de la forme sperficielle : le recours à la contradiction entre le contenu et la forme, plus précisément entre le contenu et son *expression conceptuelle*. Le « contenu matérialiste » entre en conflit avec la « forme idéaliste », et la forme idéaliste elle-même tend à se réduire à une simple affaire de *terminologie* (il faut bien qu'elle se dissipe à la fin : elle n'elle plus alors que *mots*). Marx est *déjà* matérialiste, mais il se sert *encore* de concepts feuerbachiens, il *emprunte* la *terminologie* feuerbachienne, alors qu'il n'est plus, qu'il n'a jamais été pur feuerbachien ; entre le Manuscrit de 44 et les Œuvres de la maturité, Marx a trouvé sa terminologie définitive[25] : simple question de *langage*. Tout le de-

---

[25] Jahn : *art. cité*, p. 173. « Dans l'Idéologie allemande... le matérialisme dialectique a trouvé la *terminologie adéquate.* » Pourtant Jahn

venir est dans les mots. Je sais que je schématise, mais pour mieux faire percevoir le sens caché du procédé. Il est d'ailleurs parfois beaucoup plus élaboré, par exemple dans la théorie de *Lapine* qui n'oppose plus seulement la forme (terminologie) au contenu, mais la *conscience* à la *tendance*. Lapine ne réduit pas la différence des pensées de Marx à une simple différence de terminologie. Il admet que *le langage a un sens :* ce sens est celui de la conscience (de soi)de Marx à un moment déterminé de son développement. Ainsi, dans le Manuscrit de 43 (Critique de la Philosophie de l'Etat de Hegel) la conscience de soi de Marx était feuerbachienne. Marx parlait le langage de Feuerbach parce qu'il *se croyait* feuerbachien. Mais ce langage-conscience était alors objectivement en contradiction avec sa « *tendance matérialiste* ». C'est cette contradiction qui constitue le moteur de son développement. Cette conception a certes des apparences marxistes (on pense au « retard de la conscience »), mais ce ne sont que des apparences, car, si l'on peut bien y définir la *conscience* (le sens global d'un texte, son langage-sens), on ne voit pas comment y définir concrètement la « *tendance* ». Ou plutôt on voit trop bien comment elle est définie, dès qu'on remarque que, pour Lapine, la distinction entre la tendance matérialiste et la conscience (de soi) *coïncide exactement avec « la différence entre la façon dont le contenu objectif du Manuscrit de* 1843 *apparaîtra du point de vue du marxisme développé et celle dont Marx lui-même traitait ce contenu à cette époque* »[26]. Prise dans sa rigueur il ressort de cette phrase que la « *tendance* » n'est que l'abstraction rétrospective du *résultat,* dont il s'agit justement de rendre compte, c'est-à-dire l'*en-soi* hégélien pensé à partir de son terme comme sa propre origine. La contradiction entre la conscience et la tendance se réduit alors à la contradiction entre l'en-soi et le pour-soi. Lapine déclare d'ailleurs sans détours que cette tendance est « implicite » et « inconsciente ». C'est l'*abstraction du problème lui-même qu'on nous donne comme sa propre solution.* Certes je ne conteste pas qu'il y ait dans le texte de Lapine des indications qui mettent sur la voie d'une *autre* conception (on va m'accuser, moi aussi, de tomber dans la théorie des éléments ! Pour les penser il faudrait renoncer au con-

---

montre, dans son propre texte, qu'il s'agit de tout autre chose que de terminologie.

[26] Lapine : *art. cité,* p. 69.

cept même de « tendance »), mais il faut bien dire que sa systématique est hégélienne.

On ne peut donc s'engager dans une étude marxiste des Œuvres de Jeunesse de Marx (et de tous les problèmes qu'elles posent) sans avoir rompu avec les tentations spontanées ou réfléchies de la méthode analytico-téléologique qui est toujours plus ou moins hantée par les *principes hégéliens*. Pour cela il faut rompre avec les présupposés de cette méthode, et appliquer à notre objet les principes marxistes d'une théorie de l'évolution idéologique.

Ces principes sont radicalement différents des principes énoncés jusqu'ici. Ils impliquent :

1° Que chaque *idéologie* soit considérée comme un tout réel, unifié intérieurement par sa *problématique* propre, et tel qu'on ne puisse en distraire un élément sans en altérer le sens.

2° Que le sens de ce tout, d'une idéologie singulière (ici la pensée d'un individu) dépend, non de son rapport à une *vérité* différente d'elle, mais de son rapport au *champ idéologique* existant, et aux *problèmes et à la structure sociaux* qui le soutiennent et s'y réfléchissent ; que le sens du *développement* d'une idéologie singulière dépend, non du rapport de ce développement à son origine ou à son terme considérés comme *sa vérité*, mais du rapport existant, dans ce développement, entre les mutations de cette idéologie singulière et les mutations du champ idéologique et des problèmes et rapports sociaux qui le soutiennent.

3° Que le principe moteur du développement d'une idéologie, singulière ne réside donc pas au sein de l'idéologie elle-même, mais hors d'elle, dans l'*en-deça* de l'idéologie singulière : son auteur comme individu concret, et l'histoire effective, qui se réfléchit dans ce développement individuel selon les liens complexes de l'individu à cette histoire.

Il faut ajouter que ces principes, contrairement aux principes antérieurs ne sont pas *des principes idéologiques au sens strict, mais des principes scientifiques :* autrement dit, ils ne sont pas *la vérité* du processus qu'il s'agit d'étudier (comme le sont tous les principes d'une histoire au « futur antérieur »). Ils ne sont pas la *vérité de*, ils sont la *vérité pour*, ils sont *vrais*, comme condition de position légitime d'un problème, et donc, à travers ce problème, de la production d'une solution vraie. Ils présupposent donc bien, eux, le « marxisme achevé », non

comme la *vérité* de sa propre genèse, mais comme *la théorie qui permet l'intelligence* de sa propre genèse, comme de tout autre processus historique. C'est d'ailleurs à cette seule condition que le marxisme peut rendre compte d'*autre chose que de soi :* non seulement de sa propre genèse, comme différente de soi, mais aussi de toutes les autres transformations produites dans l'histoire, *y compris* celles dans lesquelles sont insérées les conséquences pratiques de l'intervention du marxisme dans l'histoire. S'il n'est pas la *vérité de,* au sens hégélien et feuerbachien, mais une discipline d'investigation scientifique, le marxisme n'est en effet pas plus embarrassé par sa propre genèse que par le devenir de l'histoire qu'il a marquée de son intervention : ce dont Marx est sorti, tout comme ce qui est sorti de Marx, demeure *également* soumis, pour être compris, à l'application des *principes* marxistes d'investigation[27].

La première condition à remplir pour bien poser le problème des Œuvres de Jeunesse de Marx est donc d'admettre que *les philosophes eux-mêmes* ont une jeunesse. Il faut bien naître un jour, quelque part, et commencer de penser et d'écrire. Le sage qui prétendit qu'on ne devrait jamais publier ses Œuvres de Jeunesse, voire les écrire (puisqu'on trouve toujours au moins des candidats-docteurs pour les publier !) n'était sûrement pas hégélien... car de ce point de vue, hégélien, les Œuvres de Jeunesse sont inévitables et impossibles comme cet objet singulier qu'exhibait Jarry : « *le crâne de Voltaire enfant.* » Elles sont inévitables comme tout commencement. Elles sont impossibles parce qu'*on ne choisit pas son commencement.* Marx n'a pas choisi de naître à la pensée et de penser dans le monde idéologique que l'histoire allemande avait concentré dans l'enseignement de ses Universités. C'est dans ce monde qu'il grandit, c'est en lui qu'il apprit à se mouvoir et à vivre, c'est avec lui qu'il s'est « expliqué », c'est de lui qu'il s'est libéré. Je reviendrai plus loin sur la *nécessité et la contingence de ce commencement.* Le fait est qu'il y a *un commencement,* et que, pour faire l'histoire des pensées propres de Marx, il

---

27 Bien entendu le marxisme, comme toute discipline scientifique, ne s'est pas *arrêté* à Marx, pas plus que la physique ne s'est arrêtée à Galilée, qui l'avait fondée. Comme toute discipline scientifique, le marxisme s'est développé, et du vivant même de Marx. De nouvelles découvertes ont été rendues possibles par la découverte fondamentale de Marx. Il serait bien imprudent de croire que tout a été dit.

faut saisir leur mouvement à l'instant même où cet individu concret qu'est le jeune Marx surgit *dans le monde des pensées* de son temps pour *y penser* à son tour, et engager avec les pensées de son temps cet échange et ce débat qui seront toute sa vie d'idéologue. A ce niveau d'échanges et de contestations, qui font la matière même des *textes*, où nous sont données ses pensées vivantes, tout se passe comme si les auteurs mêmes de ces pensées étaient *absents*. Absent, l'individu concret qui s'exprime dans ses pensées et dans ses textes, absente, l'histoire effective qui s'exprime dans le champ idéologique existant. Comme l'auteur s'efface devant ses pensées publiées pour n'être que leur rigueur, l'histoire concrète s'efface elle aussi devant ses thèmes idéologiques pour n'être que leur système. Il faudra aussi mettre en question cette double absence. Mais pour l'instant tout se joue entre la rigueur d'une pensée singulière et le système thématique d'un champ idéologique. C'est leur rapport qui est ce *commencement*, et ce commencement là n'aura point de fin. C'est ce rapport qu'il faut penser : le rapport de l'unité (interne) d'une pensée singulière (à chaque moment de son devenir) au champ idéologique existant (à chaque moment de son devenir). Mais pour penser leur rapport, il faut, du même mouvement, en penser les termes.

Cette exigence méthodologique implique d'abord *une connaissance effective* et non allusive de la substance et de la structure de ce champ idéologique fondamental. Elle implique qu'on ne se contente pas de la représentation d'un monde idéologique aussi neutre qu'une scène, où comparaîtraient, en des rencontres de circonstance, des personnages aussi célèbres qu'inexistants. Le sort de Marx dans les années 40-45 ne se joue pas dans un débat idéal entre des personnages qui s'appellent Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess, etc... Le sort de Marx ne se joue pas entre ces mêmes Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess, tels qu'ils apparaissent dans les œuvres contemporaines de Marx. Ni à plus forte raison dans les évocations très générales qu'en donneront plus tard Engels et Lénine. Il se joue entre des personnages idéologiques *concrets*, à qui le contexte idéologique impose une *figure déterminée*, qui ne coïncident pas nécessairement avec leur identité historique littérale (ex. Hegel), qui débordent largement la représentation explicite qu'en donne Marx dans les textes mêmes où ils sont cités, invoqués, critiqués (ex. Feuerbach), et bien entendu les caractéristiques générales résumées qu'en offrira Engels 40 ans plus

tard. Pour illustrer ces remarques par des exemples concrets, je dirai que le Hegel avec lequel se débat le jeune Marx dès sa dissertation de doctorat n'est pas le Hegel de bibliothèque que nous pouvons méditer dans la solitude de 1960 : c'est le *Hegel du mouvement néo-hégélien*, un Hegel déjà mis en demeure de fournir aux intellectuels allemands des années 40 de quoi penser leur propre histoire et leurs espérances ; c'est un Hegel déjà mis en contradiction avec lui-même, invoqué contre lui-même, en dépit de lui-même. Cette idée d'une *philosophie devenant volonté*, sortant du monde de la réflexion pour transformer le monde politique, où l'on pourrait voir la première rebellion de Marx contre son maître, est en parfait accord avec l'interprétation dominante des néo-hégéliens[28]. Je ne conteste pas que Marx n'exerce déjà, dans sa thèse, ce sens aigu des concepts, cette rigueur implacable du trait et ce génie de conception qui fera l'admiration de ses amis. Mais cette idée n'est pas de son cru. Il serait de même très imprudent de réduire la présence de Feuerbach dans les textes de Marx entre 41 et 44 à sa seule *mention* explicite. Car de nombreux passages y reproduisent ou démarquent directement des développements feuerbachiens, sans que le nom de Feuerbach y soit cité. Le passage extrait par Togliatti du Manuscrit de 44 vient tout droit de Feuerbach ; on pourrait en invoquer bien d'autres dont on cède un peu vite le mérite à Marx. Mais pourquoi Marx devait-il citer Feuerbach quand chacun le connaissait, et surtout quand il s'était *approprié sa pensée*, et pensait dans ses pensées comme dans les siennes propres ? Mais il faut, on va le voir dans un instant, aller encore au-delà de la présence non-mentionnée des pensées d'un auteur vivant, il faut aller jusqu'à la présence de la *possibilité de ses pensées :* jusqu'à sa *problématique*, c'est-à-dire jusqu'à l'unité constitutive des pensées effectives qui composent ce domaine du *champ idéologique* existant, avec lequel un auteur singulier s'explique dans sa propre pensée. On aperçoit aussitôt que si l'on ne peut penser sans le

---

[28] Cf. A. Cornu : *Karl Marx et F. Engels.* P.U.F. Tome I. Les années d'enfance et de jeunesse. La Gauche hégélienne. Chapitre sur « la formation de la Gauche hégélienne », particulièrement pp. 141 et suivantes. Cornu insiste très justement sur le rôle de *von Cieskowski* dans l'élaboration d'une *philosophie de l'action* d'inspiration néo-hégélienne, adoptée par tous les jeunes intellectuels libéraux du mouvement.

champ idéologique l'unité d'une pensée singulière, ce champ exige lui-même, pour être pensé, la pensée de cette *unité*.

Qu'est donc cette unité ? Pour répondre à cette question à travers un exemple, revenons à Feuerbach, mais cette fois pour poser le problème de l'*unité* interne de la pensée de Marx *lorsqu'il entre en rapport avec lui*. La plupart des commentateurs de notre recueil sont manifestement gênés par la nature de ce rapport, qui donne lieu à de nombreuses contestations. Cet embarras ne tient pas seulement à ce qu'il advient que les textes de Feuerbach soient mal connus (on peut les lire). Il tient à ce qu'on ne va pas toujours jusqu'à concevoir ce qui constitue l'unité profonde d'un texte, l'essence intérieure d'une pensée idéologique, c'est-à-dire sa *problématique*. Je propose ce terme, dont Marx ne s'est pas directement servi, mais qui anime constamment les analyses idéologiques de la maturité (en particulier l'*Idélogie Allemande*)[29], car c'est le concept qui donne la meilleure *prise* sur les faits, sans tomber dans les équivoques hégéliennes de la *totalité*. Dire en effet qu'une idéologie constitue une totalité (organique) est valable au titre de la *description* seulement, — et non au titre de la *théorie*, car cette description, convertie en théorie, nous expose à ne plus rien penser que l'unité vide du tout décrit, et non une *structure déterminée d'unité*. Penser au contraire l'unité d'une pensée idéologique déterminée (qui se donne immédiatement comme un tout, et qui est « vécue » explicitement ou implicitement comme un tout, ou une intention de « totalisation ») sous le concept de la *problématique*, c'est permettre la mise en évidence de la *structure systématique typique*, qui unifie tous les éléments de la pensée, c'est donc découvrir à cette unité un *contenu déterminé*, qui permet à la fois de concevoir le *sens* des « éléments » de l'idéologie considérée, — et *de mettre en rap-*

[29] Je ne puis aborder ici une étude des concepts à l'œuvre dans les analyses de l'Idéologie allemande. Voici un simple texte, qui dit tout. Il s'agit de la « critique allemande » : « *Toutes ses questions ont poussé, sur le terrain d'un système philosophique déterminé, l'hégélianisme. Non seulement dans ses réponses, mais dans ses questions déjà, il y avait une mystification.* » On ne saurait mieux dire que ce n'est pas la réponse qui fait la philosophie, mais la *question* même posée par la philosophie, et que c'est *dans la question* elle-même, c'est-à-dire *dans la façon de réfléchir un objet* (et non dans cet objet lui-même) qu'il faut chercher la mystification idéologique (ou au contraire le rapport authentique à l'objet).

port cette idéologie avec les problèmes légués ou posés à tout penseur par le temps historique qu'il vit[30].

Voyons cela sur un exemple précis : *le Manuscrit* de 43 (Critique de la philosophie du Droit de Hegel). On y trouve, selon les commentateurs, une série de thèmes feuerbachiens (le renversement sujet-attribut ; la critique de la philosophie spéculative ; la théorie de l'homme générique, etc.), mais aussi des analyses qu'on chercherait en vain dans Feuerbach (mise en rapport de la politique, de l'Etat et de la propriété privée, réalité des classes sociales, etc...). Si on reste aux *éléments*, on tombe dans les impasse de la critique analytico-toléologique dont nous avons parlé, et dans ses pseudo-solutions : terminologie et sens, tendance et conscience, etc... Il faut aller plus loin, et se demander si la présence d'analyses et d'*objets* dont Feuerbach ne dit rien (ou presque) suffit à justifier ce partage en éléments feuerbachiens et non-feuerbachiens (c'est-à-dire déjà marxistes). Or ce n'est pas *des éléments eux-mêmes* qu'on peut espérer une réponse. Car l'objet dont on parle ne qualifie pas la pensée directement. Je ne sache pas que tous les auteurs qui ont parlé des classes sociales, voire de la lutte des classes, avant Marx, aient jamais été tenus pour marxistes, pour cette simple raison qu'ils traitaient d'objets auxquels devait s'arrêter un jour la réflexion de Marx. Ce n'est pas la matière de la réflexion qui caractérise et qualifie la réflexion,

---

[30] Cette conséquence est capitale. Ce qui distingue en effet le concept de *problématique* des concepts subjectivistes de l'interprétation idéalistes du développement des idéologies, c'est qu'il met en évidence, à l'intérieur d'une pensée, le *système de référence interne objectif de ses propres* thèmes : le système des *questions* qui commandent les *réponses* données par cette idéologie. Il faut donc d'abord poser à une idéologie la *question de ses questions* pour comprendre, à ce niveau interne, le sens de ses réponses. Mais cette problématique est, *en elle-même, une réponse*, non plus à ses propres questions — problèmes — internes, mais aux *problèmes objectifs posés par son temps* à l'idéologie. C'est en comparant les *problèmes* posés par l'idéologue (sa problématique) aux *problèmes réels* posés par son temps à l'idéologue, qu'est possible une mise en évidence de l'élément proprement idéologique de l'idéologie, c'est-à-dire ce qui caractérise l'idéologie comme telle, sa *déformation* même. Ce n'est donc pas l'*intériorité de la problématique* qui en constitue l'essence, mais son rapport aux problèmes réels : on ne peut donc mettre en évidence la *problématique d'une idéologie* sans la *rapporter* et la *soumettre* aux problèmes réels auxquels elle donne, par leur énonciation déformée, une fausse réponse. Mais je ne puis anticiper sur le troisième point de mon développement (voir la note 45).

mais, à ce niveau la *modalité de la réflexion*[31], le rapport effectif que la réflexion entretient avec ses objets, c'est-à-dire la *problématique fondamentale* à partir de laquelle sont réfléchis les objets de cette pensée. Je ne dis pas que la matière de la réflexion ne puisse modifier *sous certaines conditions* la modalité de la réflexion, mais c'est un autre problème (nous y viendrons), et en tout cas cette modification de la modalité d'une réflexion, cette restructuration de la problématique d'une idéologie, passe par bien d'autres voies que le simple rapport immédiat de l'objet à la réflexion ! Si l'on veut donc bien poser le problème des *éléments* dans cette perspective, on reconnaîtra que tout tient à une question qui leur est préalable : celle de la *nature de la problématique à partir de laquelle ils sont effectivement pensés,* dans un texte donné. Dans notre exemple, la question prend alors la forme suivante : la réflexion de Marx sur ces objets nouveaux que sont les classes sociales, le rapport propriété privée-Etat, etc... a-t-elle dans la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel, fait basculer les présuppositions théoriques de Feuerbach, les a-t-elle réduites à l'état de phrases ? Ou bien ces nouveaux objets sont-ils pensés à partir des *mêmes présuppositions ?* Cette question est justement possible parce que la *problématique* d'une pensée ne se borne pas au domaine des objets dont son auteur a traité, parce qu'elle n'est pas l'abstraction de la pensée comme totalité, mais la structure concrète et déterminée d'une pensée, et de *toutes les pensées possibles de cette pensée.* Ainsi l'*anthropologie* de Feuerbach peut devenir la problématique non seulement de la religion (Essence du Christianisme), mais aussi de la politique (La Question Juive, le Manuscrit de 43), voire de l'histoire et de l'économie (le Manuscrit de 44), sans cesser, pour l'essentiel, de demeurer une *problématique anthropologique,* même lorsque la « lettre » de Feuerbach est elle-même abandonnée et dépassée[32]. On peut, certes, considérer qu'il est politiquement important de passer d'une anthropologie religieuse à une anthropologie politique et enfin à une anthropologie économique, voire qu'en 1843 en Allemagne, l'anthropologie représentait une forme idéologique avancée, j'en suis

[31] Tel est le sens de la « question fondamentale », qui distingue le matérialisme de toutes les formes d'idéalisme.

[32] Cf. l'excellent passage de HOEPPNER : *art. cité,* p. 188. Voir également la note 11 de la p. 184.

entièrement d'accord. Mais ce jugement même suppose qu'on soit d'abord au fait de la nature de l'idéologie considérée, c'est-à-dire qu'on ait défini sa *problématique effective.*

J'ajouterai que, si ce n'est pas tant le contenu immédiat des objets réfléchis que la façon de poser les problèmes qui constitue l'essence idéologique dernière d'une idéologie, cette problématique ne se donne pas immédiatement elle-même à la réflexion de l'historien, pour une bonne raison : c'est qu'en général le philosophe *pense en elle sans la penser elle-même,* et que « l'ordre des raisons » du philosophe ne coïncide pas avec « l'ordre des raisons » de sa philosophie. On peut considérer qu'une idéologie (au sens marxiste strict du terme, — au sens où le Marxisme n'est pas une idéologie) se caractérise justement à cet égard par le fait que *sa propre problématique n'est pas consciente de soi.* Lorsque Marx nous dit, et il le répète sans cesse, de ne pas prendre la conscience de soi d'une idéologie pour son essence, il veut dire aussi, qu'avant d'être inconsciente des problèmes réels auxquels elle répond (ou évite de répondre), une idéologie est d'abord inconsciente des « présuppositions théoriques », c'est-à-dire de la problématique en acte mais inavouée, qui fixe en elle le sens et l'allure de *ses problèmes* et donc de leurs solutions. Une problématique ne se lit donc généralement pas à livre ouvert, il faut l'arracher des profondeurs de l'idéologie où elle est enfouie mais à l'œuvre, et le plus souvent en dépit de cette idéologie même, de ses affirmations et proclamations. Si l'on voulait aller jusque-là, je me demande si l'on ne s'obligerait pas à renoncer à confondre les *proclamations de matérialisme* de certains « matérialistes » (Feuerbach tout le premier) *avec le matérialisme même.* Il y a fort à croire que certains problèmes en seraient éclairés, et certains faux problèmes dissipés. Le marxisme lui-même y gagnerait une conscience toujours plus exacte de sa propre problématique, c'est-à-dire de soi, et dans ses œuvres historiques elles-mêmes, — ce qui, après tout, est son dû, et, si j'ose dire, son devoir.

Je résume ces réflexions. L'intelligence d'un développement idéologique implique, au niveau de l'idéologie elle-même, la connaissance conjointe et simultanée du *champ idéologique* dans lequel surgit et se développe une pensée ; et la mise à jour de l'unité interne de cette pensée : sa *problématique.* La connaissance du champ idéologique suppose elle-même la connaissance des problématiques qui s'y composent ou s'y opposent.

C'est la mise en rapport de la problématique propre de la pensée individuelle considérée avec les problématiques propres des pensées appartenant au champ idéologique, qui peut décider quelle est la différence spécifique de son auteur, c'est-à-dire *si un sens nouveau surgit.* Bien entendu l'histoire réelle hante tout ce processus complexe. Mais tout ne peut se dire à la fois.

On voit alors que cette méthode, qui rompt directement avec la première présupposition théorique de la critique éclectique, se détache déjà[33] des illusions de la *seconde présupposition :* celle qui institue un tribunal silencieux de l'histoire idéologique dont les valeurs et le résultat sont fixés avant même que la recherche ait commencé. La *vérité* de l'histoire idéologique n'est ni dans son principe (source), ni dans son terme (fin). Elle est *dans les faits* eux-mêmes, dans cette constitution nodale des sens, des thèmes et des objets idéologiques, sur le fond dissimulé de leur *problématique,* elle-même en devenir sur le fond d'un monde idéologique « noué » et mouvant, soumis lui-même à l'histoire réelle. Certes nous savons que le Jeune Marx *deviendra* Marx, mais nous ne voulons pas vivre plus vite que lui, nous ne voulons pas vivre à sa place, rompre pour lui ou découvrir pour lui. Nous ne l'attendrons pas d'avance au bout de la course, pour jeter sur lui comme sur un coureur le manteau du repos, parce qu'enfin c'est fini, et qu'il est arrivé. Rousseau disait qu'avec les enfants et les adolescents, tout l'art de l'éducation consiste à savoir *perdre du temps.* L'art de la critique historique consiste aussi à savoir perdre assez de temps pour que les jeunes auteurs deviennent grands. Ce temps perdu n'est que le temps que nous leur donnons pour vivre. C'est la nécessité de leur vie que nous *scandons* par notre intelligence de ses nœuds, de ses renvois, et de ses mutations. Il n'est peut-être pas, dans cet ordre, de plus haute joie, que d'assister ainsi, dans une vie naissante, une fois détrônés les Dieux des Origines et des Fins, à la genèse de la nécessité.

III. - Le problème historique

Mais tout ceci laisse apparemment en suspens la troisième présupposition de la méthode éclectique : que toute l'histoire idéologique se joue dans l'idéologie. Nous y venons.

---

[33] *Déjà,* car pour être achevée, cette rupture, comme tout ce processus de libération, suppose que l'*histoire réelle* soit prise au sérieux.

Je regrette que, mis à part l'article de Togliatti, et celui de Lapine, et surtout le *très remarquable* texte de Hœppner[35], la plupart des études qu'on nous offre laissent de côté, sinon en quelques passages, ce problème.

Or aucun marxiste ne peut, en dernier ressort, éviter de se poser ce qu'on a appelé, voilà quelques années, le problème du « *chemin de Marx* », c'est-à-dire le problème du rapport qui existe entre les *événements* de sa pensée, et cette histoire réelle, une mais double, qui en est le vrai *sujet.* Il faut donc révoquer cette double absence, et faire surgir enfin les vrais auteurs de ces pensées jusqu'ici sans sujet : l'homme concret et l'histoire réelle qui les ont produites. Car, sans ces vrais sujets, comment rendre compte du surgissement d'une pensée et de ses mutations ?

Je ne poserai pas ici le problème de la personnalité même de Marx, de l'origine et de la structure de cet extraordinaire *tempérament* théorique, animé par une farouche passion critique, une intransigeante exigence de réalité, et un prodigieux sens du concret. Une étude de la structure de la personnalité psychologique de Marx, de ses origines et de son histoire, nous éclairerait certainement sur ce *style d'intervention, de conception et d'investigation* si frappant dans ses textes de jeunesse eux-mêmes. Nous y saisirions, sinon une origine radicale de son entreprise, au sens où Sartre l'entend (le « projet fondamental » d'un auteur), du moins les origines d'une exigence très profonde et très lointaine de *prise* sur la réalité, qui donnerait un premier sens à cette continuité effective du développement de Marx, à ce que Lapine essaie, en partie, de penser sous le terme de « tendance ». Sans cette étude, nous risquerions de ne pas saisir ce qui, justement, a distingué Marx du destin de la plupart de ses contemporains, issus du même milieu social, confrontés avec les mêmes thèmes idéologiques et les mêmes problèmes historiques que lui : les jeunes-hégéliens. Mehring et Auguste Cornu nous ont donné la matière de ce travail, qui mériterait d'être accompli, pour nous permettre de comprendre comment un fils de la bourgeoisie rhénane put devenir le théoricien et le dirigeant du mouvement ouvrier de l'Europe des chemins de fer.

Mais en même temps qu'à la *psychologie de Marx,* cette étude nous conduirait à l'histoire réelle, et à son *appréhension di-*

---

[35] *Articles cités.*

recte par Marx lui-même. Je m'arrêterai ici un instant pour soulever le problème du sens de l'évolution de Marx, et de son « moteur ».

A la question : comment la maturation et la mutation de Marx ont-elles été possibles ? la critique électique cherche et donne volontiers une réponse qui demeure *au sein de l'histoire idéologique elle-même.* On dira par exemple que Marx a su distinguer en Hegel la *méthode* du *contenu*, et qu'il l'a ensuite appliquée à l'histoire. On dira aussi volontiers qu'il a *remis sur ses pieds* le système hégélien (déclaration qui, en un certain sens, ne manque pas d'humour, quand on sait que le système hégélien est une « sphère de sphères »). On dira que Marx a *étendu* le matérialisme de Feuerbach à l'histoire, comme si un matérialisme régional n'était pas un très suspect matérialisme ; on dira que Marx a *appliqué* la théorie de l'aliénation (hégélienne ou feuerbachienne) au monde des rapports sociaux, comme si cette « application » en changeait le sens fondamental. On dira enfin, et tout y est, que les anciens matérialistes étaient « *inconséquents* », et que Marx, au contraire, était *conséquent.* Cette théorie de l'inconséquence-conséquence qui hante nombre d'études d'histoire idéologique marxiste est une petite merveille idéologique fabriquée à leur usage personnel par les Philosophes des Lumières. Feuerbach en a hérité, et il en joue, hélas ! admirablement. Elle vaudrait à elle seule un petit traité, car elle est la quintessence de l'idéalisme historique : chacun sait en effet, que si les idées s'engendrent entre elles, toute aberration historique (et théorique) n'est qu'une erreur de logique.

Même lorsqu'elles contiennent un certain sens de vérité[36], ces formules demeurent, prises à la lettre, prisonnières de l'illusion que l'évolution du Jeune Marx s'est jouée et décidée

---

[36] Disons : de vérité pédagogique. Quant au fameux « renversement » de Hegel, il est l'expression même de la tentative de Feuerbach. C'est Feuerbach qui l'a introduit et consacré dans la postérité hégélienne. Et il est très remarquable que Marx ait justement formulé contre Feuerbach dans l'Idéologie allemande, le reproche d'*être demeuré prisonnier* de la philosophie hégélienne dans le moment même où il prétendait l'avoir « renversée ». Il lui reprochait d'avoir accepté les présupposés même des *questions* de Hegel, et d'avoir donné des réponses différentes, mais *aux mêmes questions.* Contrairement à la vie quotidienne où ce sont les réponses, en philosophie *seules les questions sont indiscrètes.* Lorqu'on a changé les questions, on ne peut plus proprement parler de *renversement.*

(*Suite de la note page suivante*)

dans la sphère des idées, et qu'elle s'est effectuée *en vertu d'une réflexion* sur les idées proposées par Hegel, Feuerbach, etc... Tout se passe alors comme si l'on admettait que les idées héritées de Hegel par les jeunes intellectuels allemands de 1840 *contenaient en elles-mêmes*, contre leurs apparences mêmes, une certaine vérité, tacite, voilée, masquée, déviée, que la puissance critique de Marx parvint enfin après des années d'efforts intellectuels, à leur *arracher*, à leur faire avouer et reconnaître. C'est au fond cette logique-là qui est impliquée dans le fameux thème du « renversement », de la « remise sur ses pieds » de la philosophie (ou de la dialectique) hégélienne, car enfin s'il ne s'agit vraiment *que d'un renversement*, d'une remise à l'endroit de ce qui était à l'envers, il est clair que faire basculer un objet tout entier ne change ni sa nature ni son contenu par la vertu d'une simple rotation ! L'homme sur la tête, quand il marche enfin sur ses pieds, c'est le même homme ! Et une philosophie ainsi *renversée* ne peut être considérée comme *tout autre* que la philosophie *inversée*, que par une métaphore théorique : en vérité sa structure, ses problèmes, le sens de ses problèmes continuent d'être hantés par la *même problématique*[37]. C'est le plus souvent cette logique-là qui *semble* à l'œuvre dans les textes du jeune Marx, ou que volontiers on lui prête.

Or je crois que cette vue, quels qu'en soient les titres, ne répond pas à la réalité. Certes, aucun lecteur des Œuvres de Jeunesse de Marx ne peut rester insensible à ce gigantesque travail de critique théorique auquel Marx soumet les idées qu'il rencontre. Rares sont les auteurs qui ont exercé autant de vertus (acuité, intransigeance, rigueur) dans le traitement des idées. Elles sont pour Marx des objets concrets qu'il met à la question comme le physicien les objets de son expérience pour tirer d'elles un peu de vérité, leur vérité. Voyez comme il traite l'idée de censure dans l'article sur la Censure prussienne, cette différence apparemment insignifiante entre le bois vert et le bois mort dans l'article sur le Vol des Bois,

---

Sans doute, si l'on compare le nouvel *ordre relatif* des questions et des réponses à l'ancien, on peut encore parler de renversement. Mais c'est alors par analogie car les *questions ne sont plus les mêmes*, et les domaines qu'elles constituent *ne sont pas comparables*, sinon, comme je le disais, à des fins *pédagogiques*.

[37] Cf. note 36.

l'idée de la liberté de la presse, de la propriété privée, d'aliénation, etc... Le lecteur ne résiste pas à cette évidence de la rigueur de la réflexion et de la force de la logique des textes du Jeune Marx. Et cette évidence l'incline tout naturellement à croire que la logique de *son invention coïncide avec la logique de sa réflexion*, et que Marx a bien tiré du monde idéologique sur lequel il travaillait *une vérité qui y était contenue*. Et cette conviction est encore renforcée par la conviction même de Marx, qui perce alors dans ses efforts et ses enthousiasmes mêmes, bref par sa *conscience*.

J'irai donc jusqu'à dire qu'il faut se garder non seulement de partager les illusions spontanées de la conception idéaliste de l'histoire idéologique, mais encore, et plus encore peut-être, de céder à l'impression que nous donnent les textes du Jeune Marx, et *de partager sa propre conscience de soi*. Mais pour entendre cela, il faut bien en venir à parler d'histoire réelle, c'est-à-dire *à mettre en question le « chemin de Marx » lui-même*.

Je reviens ici au *commencement*. Oui, il faut bien naître un jour, et quelque part, et commencer de penser et d'écrire dans un monde *donné*. Ce monde, pour un penseur, est immédiatement le monde des pensées vivantes de son temps, le monde idéologique où il naît à la pensée. Or, quand il s'agit de Marx, ce monde est le monde de l'idéologie allemande des années 30 à 40, dominé par les problèmes de l'idéalisme allemand, et par ce qu'on a appelé, d'un terme abstrait, la « décomposition de Hegel ». Ce n'est pas *n'importe quel monde*, certes, mais cette vérité générale ne suffit pas. Car le monde de l'idéologie allemande est alors, *sans aucune comparaison possible, le monde le plus écrasé qui soit sous l'idéologie* (au sens strict), c'est-à-dire le monde le plus éloigné qui soit des réalités effectives de l'histoire, *le monde le plus mystifié, le plus aliéné qui soit alors* dans l'Europe des idéologies. C'est dans ce monde-là que Marx est né, et a entrepris de penser. *La contingence du commencement de Marx, c'est cette énorme couche idéologique* sous laquelle il est né, *cette couche écrasante* dont il a sû se dégager. Nous avons trop tendance, justement parce qu'il s'en est *délivré*, à croire que la liberté qu'il a conquise au prix d'efforts prodigieux et de rencontres décisives était déjà inscrite dans ce monde, et que tout le problème était de *réfléchir*. Nous avons trop tendance à accepter pour argent comptant la conscience même du Jeune Marx, sans

observer qu'elle était, à l'origine même, soumise à cette fantastique servitude et à ses illusions. Nous avons trop tendance à projeter sur cette époque la conscience ultérieure de Marx, et à faire cette histoire au « futur antérieur » dont on parle, alors qu'il ne s'agit pas de projeter une conscience de soi sur une autre conscience de soi, mais d'appliquer au contenu d'une conscience serve, les principes scientifiques d'intelligibilité historique (et non le contenu d'une autre conscience de soi) acquis ultérieurement par une conscience libérée.

Cette prodigieuse couche idéologique, Marx a bien montré, dans ses œuvres ultérieures, pourquoi elle était le propre de l'Allemagne, et non de la France et de l'Angleterre : pour la double raison du *retard historique de l'Allemagne* (retard économique et politique) et de l'état des *classes sociales* correspondant à ce retard. L'Allemagne du début du XIXe siècle, issue du gigantesque bouleversement de la Révolution française et des guerres napoléoniennes, est profondément marquée par son impuissance historique à réaliser à la fois *son unité nationale et sa révolution bourgeoise*. Cette « fatalité » dominera d'ailleurs toute l'histoire allemande du XIXe siècle, et même bien au-delà par ses conséquences lointaines. Cette situation, dont les origines remontent à la Guerre des Paysans, a eu pour résultat de faire de l'Allemagne à la fois l'objet et le spectateur de l'histoire réelle qui se passait en dehors d'elle. C'est cette impuissance allemande qui a *constitué* et profondément *marqué* l'idéologie allemande, qui s'est formée au cours des XVIIIe et XIXe siècles. C'est cette impuissance qui a obligé les intellectuels allemands à « *penser ce que les autres ont fait* », et à le penser dans les conditions mêmes de leur impuissance : *sous les formes* de l'espérance, de la nostalgie et de l'idéalisation propres aux aspirations de leur milieu social : la petite bourgeoisie des fonctionnaires, professeurs, écrivains, etc., — et à partir *des objets* immédiats de leur propre servitude : en particulier *la religion*. Le résultat de cet ensemble de conditions et d'exigences historiques a été justement le développement prodigieux de la « *philosophie idéaliste allemande* », *dans laquelle les intellectuels allemands ont pensé leur condition, leurs problèmes, leurs espoirs, et jusqu'à leur* « *activité* ».

Ce n'est pas pour le plaisir de faire un trait, que Marx déclarait : les Français ont la tête politique, les Anglais la tête économique, les Allemands, eux, la tête *théorique*. Le *sous-*

développement historique de l'Allemagne a eu pour contrepartie un « *surdéveloppement* » *idéologique et théorique* sans commune mesure avec ce qu'offraient les autres nations européennes. Mais ce qui est capital, c'est que ce développement théorique ait été un développement *idéologique aliéné*, sans rapport concret avec les problèmes et les objets réels qu'il *réfléchissait*. C'est là, du point de vue qui nous intéresse, le drame de Hegel. Sa philosophie est vraiment l'encyclopédie du XVIII[e] siècle, la somme de toutes les connaissances acquises, et de l'histoire même. Mais tous les objets de sa réflexion y sont « digérés » par sa réflexion, c'est-à-dire par cette forme spécifique de la réflexion idéologique dont toute l'intelligence allemande était prisonnière. On peut alors concevoir *quelle pouvait et quelle devait être la condition fondamentale de la libération* d'un jeune intellectuel allemand qui vint à penser entre les années 30 et 40, en Allemagne même. Cette condition était la redécouverte de l'histoire réelle, la redécouverte des objets réels, par-delà l'énorme couche idéologique qui les avait investis, non seulement convertis en ombres, mais déformés. D'où cette conséquence paradoxale : pour se libérer de cette idéologie, Marx devait inévitablement prendre conscience que le *sur-développement idéologique* de l'Allemagne était en vérité aussi, et en même temps l'expression de son *sous-développement historique*, et qu'il fallait donc revenir *en deçà* de cette fuite en avant idéologique, pour atteindre les choses elles-mêmes, toucher l'histoire réelle, et voir enfin face à face les êtres qui hantaient les brumes de la conscience allemande[38]. Sans ce *retour en arrière*, l'histoire de la libération intellectuelle du Jeune Marx est inintelligible ; sans ce *retour en arrière* le rapport de Marx à l'idéologie allemande, et en particulier à Hegel est inintelligible ; sans ce *retour à l'histoire réelle* (qui est aussi, dans une certaine mesure un retour en arrière) le rapport du Jeune Marx au mouvement ouvrier demeure mystérieux.

---

[38] Cette volonté de dissiper toute idéologie et d'aller « aux choses mêmes », de « dévoiler l'existant » (zur Sache selbst... Dasein zu enthüllen) anime toute la philosophie de Feuerbach. Ses termes en sont l'émouvante expression. Son drame est d'avoir fait la philosophie de son intention, et d'être demeuré prisonnier de l'idéologie même dont il voulait désespérément se délivrer, en pensant sa libération de la philosophie spéculative dans les concepts et la problématique même de cette philosophie. Il fallait « changer d'élément ».

Si j'insiste sur ce « *retour en arrière* », c'est à dessein. Car on a trop tendance à suggérer, sous les formules du « dépassement » de Hegel, Feuerbach, etc., une sorte de figure *continue* de développement, en tout cas un développement dont les discontinuités elles-mêmes seraient à penser (justement sur le modèle de la dialectique hégélienne de l' « *Aufhebung* ») au sein d'un même *élément de continuité*, soutenu par la *durée* même de l'histoire (de Marx et de son temps) ; alors que la critique de cet élément idéologique consiste pour une bonne part dans le retour aux objets authentiques antérieurs (logiquement et historiquement) à l'idéologie qui les a réfléchis et investis.

Qu'on me permette d'illustrer cette formule du *retour en arrière* par deux exemples.

Le premier concerne les auteurs mêmes dont Hegel a « digéré » la substance, et parmi eux les économistes anglais et les philosophes et les politiques français, et les événements historiques dont il a interprété le sens : au premier chef la Révolution française. Lorsque Marx se met, en 1843, à la lecture des économistes anglais, lorsqu'il entreprend l'étude de Machiavel, Montesquieu, Rousseau, Diderot, etc., lorsqu'il étudie l'histoire concrète de la Révolution française[39], ce n'est pas seulement pour revenir aux *sources des lectures* de Hegel, et confirmer Hegel par ses sources : bien au contraire c'est pour *découvrir* la réalité des objets dont Hegel s'était emparé, pour leur imposer le sens de sa propre idéologie. Dans une très grande mesure, le retour de Marx aux productions théoriques du XVIII[e] siècle anglais et français est un vrai *retour en deçà de Hegel*, aux *objets mêmes* dans leur réalité. Le « dépassement » de Hegel *n'est nullement une « Aufhebung » au sens hégélien*, c'est-à-dire l'énoncé de la *vérité* de ce qui est contenu dans Hegel ; *ce n'est pas un dépassement de l'erreur vers sa*

---

[39] Excellentes pages sur ce point dans Lapine, *art. cité*, pp. 60-61. Ces « expériences » intellectuelles de Marx ne peuvent pourtant pas remplir le concept de « *tendance* » (trop vaste et trop abstrait pour elles, et réfléchissant aussi le terme du développement en cours) sous lequel Lapine voudrait les penser. Je suis par contre profondément d'accord avec HOEPPNER (art. cité, pp. 186-187) : « Marx n'arrive pas à la solution en se livrant à quelques manipulations sur la dialectique hégélienne, mais essentiellement sur la base d'enquêtes très concrètes, en histoire, en sociologie, et en économie politique... La dialectique marxiste est née pour l'essentiel des terres nouvelles que Marx avait défrichées et ouvertes à la théorie... Hegel et Marx n'ont pas puisé aux mêmes sources. »

vérité, c'est au contraire un dépassement de l'illusion vers la réalité ; bien mieux, plutôt qu'un « dépassement » de l'illusion vers la réalité, c'est une dissipation de l'illusion et un retour en arrière, de l'illusion dissipée, vers la réalité : le terme de « dépassement » n'a donc plus aucun sens[40]. Marx n'a jamais désavoué cette expérience, décisive pour lui, de la *découverte directe* de la réalité à travers ceux qui l'avaient *vécue* directement et *pensée avec le moins de déformation possible :* les économistes anglais (ils avaient la tête économique, car chez eux *il y avait* de l'économie !), les philosophes et les hommes politiques français (ils avaient la tête politique, car chez eux *il y avait* de la politique !) du XVIIIe siècle. Et il est remarquablement sensible, comme on le voit par exemple dans sa critique de l'utilitarisme français qui, justement pour lui n'a pas le privilège de l'expérience directe[41], à la « distanciation » idéologique provoquée par cette absence : les utilitaristes français faisant la théorie « philosophique » d'un rapport économique d'utilisation et d'exploitation dont les économistes anglais décrivent le *mécanisme effectif*, qu'ils voyaient à l'œuvre dans la réalité anglaise. Le problème du

---

[40] Pour que le terme de dépassement au sens hégélien ait un sens, il ne suffit pas de lui substituer le concept de négation-qui-contient-en-elle-même-le-terme-nié, pour faire bien apparaître *la rupture* dans la conservation, car cette rupture dans la conservation suppose *une continuité substantielle dans le processus,* traduit dans la dialectique hégélienne par le passage de l'en-soi au pour-soi, puis à l'en-soi-pour-soi, etc... Or c'est justement cette continuité substantielle du processus *contenant en germe, dans son intériorité même,* son propre avenir, qui est ici en cause. Le dépassement hégélien suppose que la forme ultérieure du processus est la « vérité » de la forme antérieure. Or la position de Marx, toute sa critique de l'idéologie implique au contraire que, *dans son sens même,* la science (qui appréhende la réalité) constitue une *rupture* avec l'idéologie, et qu'elle s'établisse sur *un autre terrain,* qu'elle se constitue à *partir de nouvelles questions,* qu'elle pose à propos de la réalité *d'autres questions* que l'idéologie, ou, ce qui revient au même, qu'elle *définisse son objet* d'une façon différente de l'idéologie. Aussi la science ne peut-elle à aucun titre être considérée, au sens hégélien, comme la vérité de l'idéologie. Si l'on veut trouver à Marx une ascendance philosophique sous ce rapport, plutôt qu'à Hegel, c'est à Spinoza qu'il faut s'adresser. Entre le premier genre de connaissance et le second genre, Spinoza établissait un rapport qui, dans son immédiateté (si l'on fait abstraction de la totalité en Dieu) supposait justement une *discontinuité* radicale. Bien que le second genre permette *l'intelligibilité du premier,* il n'est pas *sa vérité.*

[41] Cf. *Idéologie allemande.* Costes, t. IX des Œuvres philosophiques de Marx, pp. 41-58. « *La théorie, qui chez les Anglais était encore la simple*

rapport entre Hegel et Marx me paraît insoluble tant qu'on ne prend pas au sérieux ce *décalage* de point de vue, tant qu'on ne voit pas que ce *retour en arrière* établit Marx dans un domaine, sur un terrain, qui ne sont plus celui de Hegel. C'est à partir de ce « *changement d'élément* » qu'il faut se poser la question du sens des emprunts à Hegel, de l'héritage hégélien de Marx, et en particulier de la dialectique[42].

Autre exemple. Lorsque les jeunes-hégéliens se débattent dans le Hegel qu'ils ont forgé pour répondre à leurs besoins, ils ne cessent de lui poser les questions *qui leur sont en fait posées par le retard de l'histoire allemande contemporaine,* quand ils la comparent à la France et à l'Angleterre. La défaite napoléonnienne en effet n'avait pas changé substantiellement le décalage historique entre l'Allemagne et les grands pays de l'Europe occidentale. Les intellectuels allemands de 1830 à 1840 regardent vers la France et l'Angleterre comme vers des terres de liberté et de raison, surtout après la Révolution de Juillet et la loi électorale anglaise de 1832. Une fois encore, faute de le vivre, ils pensent ce que d'autres ont fait. Mais comme ils le pensent dans l'élément de la philosophie, la constitution française et la loi anglaise deviennent pour eux le règne de la Raison, et c'est alors de la Raison qu'ils attendent d'abord la révolution libérale allemande[43]. L'échec de 1840 ayant dévoilé l'impuissance de la seule Raison

---

constatation d'un fait, devient, chez les Français un système philosophique » (p. 48).

[42] Voir Hoeppner, art. cité, pp. 186-187. Un mot encore sur le terme de « retour en arrière ». Il ne saurait évidemment être entendu sinon métaphoriquement comme l'exact opposé du « dépassement ». Il ne s'agit pas de substituer à l'intelligence de l'idéologie par sa *fin,* une sorte d'intelligence par son *origine.* J'ai voulu seulement figurer par là comment, au sein même de la conscience idéologique du jeune Marx s'est manifestée cette exigence critique exemplaire : aller consulter les *originaux* (philosophes politiques français, économistes anglais, révolutionnaires, etc...) dont parlait Hegel. Mais ce « retour en arrière » finit, chez Marx même, par révoquer ses apparences rétrospectives d'une recherche de l'*original* sous les espèces de l'*origine :* lorsqu'il revient à l'histoire allemande elle-même, pour détruire l'illusion de son « retard », c'est-à-dire pour la penser dans sa réalité, sans la mesurer à un modèle extérieur comme à sa norme. Ce *retour en arrière* est donc proprement une *reprise actuelle,* une *récupération,* une *restitution* d'une réalité *volée* par l'idéologie, et rendue par elle méconnaissable.

[43] C'est le moment « libéral » du mouvement jeune hégélien. Voir Cornu. Ouvrage cité, ch. IV, pp. 132 sq.

(allemande), ils cherchent alors secours au-dehors ; et l'on voit apparaître chez eux ce thème incroyablement naïf et émouvant, qui est l'aveu même de leur retard et de leur illusion, mais un aveu au sein même de leur illusion, que *l'avenir appartient à l'union mystique de la France et de l'Allemagne, à l'union du sens politique français et de la théorie allemande*[44]. Ils sont donc hantés par des réalités qu'ils ne font que percevoir à travers leur propre *schéma idéologique*, à travers leur *propre problématique*, et qui en sont déformées[45]. Et lorsqu'en 1843, déçu par l'échec de sa tentative d'apprendre aux Allemands la Raison et la Liberté, Marx décide enfin de *partir pour la France*, c'est encore dans une grande mesure à *la recherche d'un mythe* qu'il part, comme pouvaient, voilà quelques années, partir à la recherche de leur mythe de la France,

---

[44] Thème largement développé par les néo-hégéliens. Cf. FEUERBACH : *Thèses Provisoires pour la Réforme de la Philosophie*, paragraphe 46 et 47 (P.U.F., pp. 116-117).

[45] Cette problématique implique dans son fond la *déformation* des problèmes historiques réels en problèmes *philosophiques*. Le *problème réel* de la révolution bourgeoise, du libéralisme politique, de la liberté de la Presse, de la fin de la censure, de la lutte contre l'Eglise, etc. est transposé en *problème philosophique* : celui du règne de la Raison dont l'Histoire doit assurer le triomphe, en dépit des *apparences* de la réalité. Cette contradiction de la Raison, qui est l'essence interne et la fin de l'histoire, et de la *réalité* de l'histoire présente, voilà *le problème* fondamental des néo-hégéliens. Cette *position du problème* (cette problématique) *commande* évidemment *ses solutions :* si la Raison est la fin de l'Histoire et son essence, il suffit de *la faire reconnaître* jusque dans ses apparences contraires : toute la solution réside donc dans la *toute puissance critique* de la philosophie qui doit devenir *pratique* en dissipant les aberrations de l'Histoire au nom de sa vérité. Car dénoncer les déraisons de l'histoire réelle, ce n'est qu'énoncer sa propre raison à l'œuvre dans ses déraisons mêmes. Ainsi l'Etat est bien la vérité en acte, l'incarnation de la vérité de l'Histoire. Il suffit de le *convertir* à cette vérité. C'est pourquoi cette « pratique » se réduit en définitive à la *critique* philosophique et à la propagande théorique : il suffit de dénoncer les déraisons pour qu'elles cèdent, et de *dire* la raison pour qu'elle l'emporte. Tout tient donc à la philosophie, qui est par excellence la tête et le cœur (après 40 elle ne sera plus que la tête... le cœur sera français !) de la Révolution. Voilà pour *les solutions requises par la façon de poser le problème fondamental.* Mais ce qui est infiniment plus éclairant, et sur cette problématique elle-même, c'est de découvrir, en la comparant aux problèmes réels posés par l'histoire aux néo-hégéliens, que *cette problématique,* bien qu'elle *réponde à des problèmes réels, ne correspond à aucun de ces problèmes réels ;* que rien ne se joue entre la raison et la déraison, que la déraison n'est pas une déraison et n'est pas une apparence, que l'Etat n'est pas la liberté en acte, etc... c'est-à-dire que les objets sur lesquels cette idéologie se donne

(*Suite de la note* 45, *page suivante*)

la plupart des étudiants des pays coloniaux ou asservis[46]. Mais alors se produit cette *découverte* fondamentale : la découverte que *la France et l'Angleterre ne correspondent pas à leur mythe,* la découverte de la réalité française et de la réalité anglaise, des mensonges de la politique pure, la découverte de la lutte des classes, du capitalisme en chair et en os et du prolétariat organisé. Une extraordinaire division du travail fit que Marx découvrit ainsi la réalité de la France et Engels la réalité de l'Angleterre. Là encore il faut bien parler d'un *retour en arrière* (et non d'un « dépassement »), c'est-à-dire du retour *du mythe à la réalité,* d'une *expérience effective,* qui déchira les voiles de l'illusion dans laquelle Marx et Engels vivaient, du fait de leur propre *commencement.*

Mais ce retour en arrière de l'idéologie vers la réalité commençait à coïncider avec la découverte *d'une réalité radicalement nouvelle,* dont Marx et Engels ne trouvaient *aucun écho dans les textes de la « philosophie allemande ».* Ce que Marx *découvrit* ainsi en France, ce fut la *classe ouvrière organisée,* et Engels en Angleterre, *le capitalisme développé,* et *une lutte de classes qui suivait ses propres lois, en se passant de la philosophie et des philosophes*[47].

C'est cette double découverte qui joua le rôle décisif dans l'évolution intellectuelle du jeune Marx : la découverte, en deçà de l'idéologie qui l'avait déformée, de la *réalité dont elle parlait,* — et la découverte, au-delà de l'idéologie contemporaine *qui l'ignorait, d'une réalité nouvelle.* Marx devint lui-

---

les apparences de réfléchir à travers ses problèmes, ne sont même pas représentés dans leur réalité « immédiate ». Quand on est parvenu au terme de cette comparaison, non seulement les solutions apportées par l'idéologie à ses propres problèmes tombent (elles ne sont que la réflexion de ces problèmes sur eux-mêmes), mais la problématique elle-même tombe, — et ce qui apparaît alors c'est la *déformation idéologique* dans toute son étendue : mystification des problèmes et des objets. On comprend alors ce que Marx voulait dire en parlant de la nécessité d'*abandonner le terrain de la philosophie* hégélienne car « ce n'est pas seulement dans ses réponses, mais dans les questions elles-mêmes qu'il y avait une mystification ».

[46] Cf. « Lettre à Ruge » (sept. 1843), Ed. Costes des Œuvres Philosophiques de Marx, p. 205.

[47] Cf. l'article d'Engels (1844) « Umrisse zu einer Kritik der Nazionaloekonomie » ; cet article, que Marx devait par la suite déclarer « génial », exerça sur lui une très profonde influence. On en sous-estime en général l'importance.

même en pensant cette double réalité dans une théorie rigoureuse, en changeant d'élément, — et en pensant l'unité et la réalité de ce nouvel élément. Bien entendu il faut comprendre que ces découvertes furent inséparables de l'expérience personnelle totale de Marx, inséparable de l'histoire allemande qu'il vivait directement. Car *il se passait quand même quelque chose en Allemagne.* On n'y percevait pas seulement l'écho atténué des événements de l'étranger. L'idée que tout se passait au-dehors et rien au-dedans était elle-même une illusion du désespoir et de l'impatience : car l'histoire qui échoue, piétine ou se répète, est, nous en savons quelque chose, encore une histoire. Toute l'expérience théorique et pratique dont je viens de parler, fut, en fait, enveloppée dans la découverte expérimentale progressive de la réalité allemande elle-même. La déception de 1840, qui jeta bas tout le système théorique des espérances des jeunes-hégéliens, lorsque Frédéric-Guillaume IV, ce pseudo-« libéral » se mua en despote, — l'échec de la Révolution par la Raison tentée à la Gazette Rhénane, les persécutions, l'exil de Marx, abandonné par les éléments de la bourgeoisie allemande qui l'avaient tout d'abord soutenu, lui apprirent *dans les faits*, ce que cachait cette fameuse « misère allemande », ce « philistinisme » dénoncé par l'indignation morale, *et cette indignation morale elle-même* : une situation historique concrète, qui n'avait rien d'un *malentendu*, des rapports de classe arrêtés et farouches, des réflexes d'exploitation et de crainte plus forts dans la bourgeoisie allemande que toutes les démonstrations de la Raison. C'est alors que tout bascule, et que Marx découvre enfin la réalité de cette opacité idéologique qui le rendait aveugle ; qu'il se voit contraint de renoncer à projeter sur la réalité de l'étranger les mythes allemands, et de reconnaître que ces mythes non seulement n'ont pas de sens pour l'étranger, mais n'en ont même pas pour l'Allemagne elle-même, qui berce en eux de rêves sa propre servitude, et qu'il faut au contraire projeter sur l'Allemagne la lumière des expériences acquises à l'étranger pour la voir en plein jour.

On aura compris, je l'espère, qu'il faut, si l'on veut vraiment penser cette genèse dramatique de la pensée de Marx, renoncer à la penser en termes de « *dépassement* » pour la penser en termes de *découvertes*, renoncer à l'esprit de la logique hégélienne impliqué dans l'innocent mais sournois concept de dépassement (Aufhebung), qui n'est que l'anticipation

vide de sa fin dans l'illusion d'une immanence de la vérité, pour adopter une *logique de l'expérience effective et de l'émergence réelle*, qui mette précisément un terme aux illusions de *l'immanence idéologique* ; bref pour adopter une logique de *l'irruption de l'histoire réelle dans l'idéologie elle-même*, et pour accorder par là enfin un sens effectif, absolument indispensable à la perspective marxiste, et, qui plus est, exigé par elle, au *style personnel* de l'expérience chez Marx, à cette sensibilisation au concret, si extraordinaire chez lui, qui donnait à chacune de ses rencontres avec le réel une telle force de conviction et de révélation[48].

Je ne puis prétendre donner ici une chronologie, ni une dialectique de cette *expérience effective* de l'histoire, qui unit, dans cet être singulier qu'est le Jeune Marx, la psychologie propre d'un homme et l'histoire du monde, pour produire en lui les *découvertes* dont nous vivons toujours. Il faut en lire le détail dans le « Père » Cornu, car nul autre, hors Mehring qui n'avait pas son érudition, ni ses informations, n'a fait ce travail indispensable. C'est pourquoi je puis prédire en toute

---

[48] Parler d'une logique de l'émergence, ce n'est pas, on l'aura compris, esquisser, comme l'a fait par exemple Bergson, une *philosophie de l'invention*. Car ce surgissement n'est pas la manifestation de je ne sais quelle essence vide, liberté ou choix ; il n'est au contraire que l'effet de ses propres conditions empiriques. J'ajouterai que cette logique est requise par la conception même que Marx se fait de l'*histoire des idéologies*. Car, au fond, la conclusion qui ressort de ce développement sur l'histoire réelle des découvertes de Marx *met en cause l'histoire idéologique elle-même*. Lorsqu'il est bien clair que la thèse immanentiste de la critique idéaliste est réfutée, que l'histoire idéologique n'est pas elle-même son propre principe d'intelligibilité ; quand on saisit que l'histoire idéologique ne peut se comprendre que par l'histoire réelle qui explique ses formations, ses déformations, et leurs restructurations, et émerge en elle, il faut bien alors se demander ce qui subsiste encore de cette *histoire idéologique* elle-même en tant qu'*histoire*, et avouer qu'elle n'est rien. « La morale, dit Marx, la religion, la métaphysique, et toutes les autres formes de conscience qui leur correspondent, ne peuvent donc plus conserver l'apparence de l'autonomie. *Elles n'ont pas d'histoire*, elles n'ont pas de développement, mais les hommes qui développent leur production matérielle et leurs échanges matériels modifient, en même temps que cette réalité, qui est la leur, également leur pensée et les produits de leur pensée. » (*Deutsche Ideologie*. Ed. Dietz, Berlin, 1853 p. 23). Je dirai donc, pour revenir à notre commencement, — et ces deux raisons sont la *même raison* — que « l'histoire de la philosophie » ne peut se faire au « futur antérieur », non seulement parce que le futur antérieur n'est pas une catégorie de l'intelligibilité historique, — mais aussi parce que l'histoire de la philosophie, au sens strict, *n'existe pas*.

tranquillité qu'on le lira longtemps, parce qu'il n'est pas d'autre accès au Jeune Marx, que celui de son histoire réelle.

J'espère seulement avoir donné ainsi une idée de l'extraordinaire rapport qui existe entre la pensée serve du Jeune Marx et la pensée libre de Marx, en montrant, ce qui est généralement trop négligé, de quel *commencement contingent* (au regard de sa naissance) il dut partir, et *quelle gigantesque couche d'illusions il dut traverser avant même de pouvoir la percevoir*. On comprend alors qu'en un certain sens, *si l'on a égard à ce commencement*, on ne peut absolument dire que « *la jeunesse de Marx appartient au marxisme* », à moins d'entendre que, comme tout phénomène d'histoire, l'évolution de ce jeune bourgeois allemand peut être éclairée par l'application des principes du matérialisme historique. Certes la jeunesse de Marx *conduit* au marxisme, mais au prix d'un prodigieux arrachement de ses origines, au prix d'un combat héroïque contre les illusions dont il fut nourri par l'histoire de l'Allemagne où il naquit, au prix d'une attention aiguë aux réalités que ces illusions recouvraient. Si le « chemin de Marx » est exemplaire, c'est non par ses origines et son détail, mais par sa volonté farouche de se libérer des mythes qui se donnaient pour la *vérité*, et par le rôle de l'expérience de l'histoire réelle qui a bousculé et balayé ces mythes.

Qu'on me permette d'aborder un dernier point. Si cette interprétation permet une meilleure lecture des Œuvres de Jeunesse, si elle permet, en éclairant les éléments théoriques par l'unité profonde de la pensée (sa problématique) et le devenir de cette problématique par les acquisitions de l'expérience effective de Marx (son histoire : ses découvertes) de trancher les problèmes débattus et rebattus, de savoir si Marx est déjà Marx, s'il est encore feuerbachien, ou au-delà de Feuerbach, c'est-à-dire de fixer, à chaque moment de son évolution de jeunesse, le sens interne et externe des éléments immédiats de sa pensée, elle laisse en suspens, ou plutôt elle introduit *une autre question* : la question de la *nécessité du commencement* de Marx, considéré alors du point de son *aboutissement*.

Tout se passe en effet comme si la nécessité où Marx s'est trouvé de se *délivrer de son commencement*, c'est-à-dire de traverser et de dissiper ce monde idéologique extraordinairement pesant qui le recouvrait, avait eu non seulement une signification *négative* (la délivrance des illusions) mais aussi

une signification en quelque sorte *formatrice*, en dépit de ces illusions elles-mêmes. On peut certes considérer que la découverte du matérialisme historique était « dans l'air », et qu'à bien des égards Marx a dépensé une somme prodigieuse d'efforts théoriques pour rejoindre une réalité et atteindre des vérités qui avaient déjà été, en partie, reconnues ou conquises. Il y aurait eu ainsi une « voie courte » de la découverte (celle d'Engels dans l'article de 1844 par exemple[49], voire celle dont Marx admirait la trace dans Dietzgen), et une « voie longue », celle même que Marx a empruntée. Qu'est-ce donc que Marx a gagné à cette « *longue marche* » théorique qui lui fut imposée par son propre commencement ? Que lui a donc rapporté d'avoir commencé *si loin du terme*, d'avoir séjourné si longtemps dans l'abstraction philosophique, et d'avoir parcouru de tels espaces pour retrouver la réalité ? Sans doute d'avoir aiguisé son esprit critique comme personne, d'avoir acquis en histoire cet incomparable « sens clinique » en éveil de la lutte des classes et des idéologies ; mais encore, d'avoir, au contact de Hegel par excellence, acquis le sens et la pratique de l'*abstraction*, indispensable à la constitution de toute théorie scientifique, le sens et la pratique de la *synthèse théorique*, et de la *logique d'un processus* dont la dialectique hégélienne lui offrait un « modèle » abstrait et « pur ». J'indique ici ces repères, sans prétendre apporter encore une réponse à cette question ; mais ils permettent peut-être de définir, sous la réserve des études scientifiques en cours, quel a pu être le rôle de cette idéologie allemande, et même de la « philosophie spéculative » allemande dans la formation de Marx. J'inclinerais volontiers à y voir moins un rôle de *formation théorique* qu'un rôle de *formation à la théorie*, une sorte de pédagogie de l'esprit théorique à travers les formations théoriques de l'idéologie elle-même. Comme si, cette fois, mais sous une forme étrangère à sa *prétention*, ce sur-développement idéologique de l'esprit allemand avait doublement servi de propédeutique au Jeune Marx : à la fois par la nécessité où il l'a mis de critiquer toute son idéologie pour atteindre *l'en deçà de ses mythes*, — et par l'entraînement qu'il lui a donné à manier les structures abstraites de ses systèmes, *indépendamment de leur validité*. Et si l'on veut bien consentir à prendre quelque recul par rapport à la découverte

---

[49] Cf. note 47.

de Marx, considérer qu'il a fondé une nouvelle discipline scientifique, que ce *surgissement* lui-même est analogue à toutes les grandes *découvertes scientifiques* de l'histoire, il faut bien convenir qu'aucune grande découverte ne s'est faite sans que soit mis en évidence un nouvel objet, ou un nouveau domaine, sans qu'apparaisse un nouvel horizon de sens, une nouvelle terre, dont sont bannis les anciennes images et les anciens mythes, — mais en même temps il faut bien, et c'est de toute nécessité, que l'inventeur de ce nouveau monde se soit exercé l'esprit *dans les formes anciennes* elles-mêmes, qu'il les ait apprises et pratiquées, et dans leur critique ait pris le goût et appris l'art de manier des formes abstraites en général, sans la familiarité desquelles il n'aurait pu en concevoir *de nouvelles pour penser son nouvel objet.* Dans le contexte général du développement humain qui rend pour ainsi dire urgente, sinon inévitable toute grande découverte historique, l'individu qui s'en fait l'auteur est soumis à cette condition paradoxale *d'avoir à apprendre l'art de dire ce qu'il va découvrir dans cela même qu'il doit oublier.* C'est peut-être aussi cette condition qui donne aux Œuvres de Jeunesse de Marx ce tragique de l'imminence et de la permanence, cette extrême tension entre le commencement et la fin, entre le langage et le sens, dont on ne saurait faire une philosophie sans oublier que le destin qu'ils engagent est, lui, irréversible.

Décembre 1960.

III

CONTRADICTION

ET SURDÉTERMINATION

(Notes pour une recherche)

« Dans Hegel, elle est la tête en bas. Il faut la renverser pour découvrir dans la gangue mystique le noyau rationnel. »

(K. Marx, *Le Capital*, 2e édition, Postface.)

A Margritte et à Gui.

Je soulignai naguère, dans un article consacré au Jeune Marx[1], l'équivoque du concept de « renversement de Hegel ». Il m'était apparu que, prise dans sa rigueur, cette expression convenait parfaitement à Feuerbach, qui remet effectivement « la philosophie spéculative sur ses pieds », — mais pour n'en rien tirer d'autre, selon la vertu d'une implacable logique, qu'une *anthropologie* idéaliste ; mais qu'elle ne pouvait s'appliquer à Marx, au moins au Marx dégagé de sa phase « antropologiste ».

J'irai plus loin, en suggérant que dans l'expression connue : « *La dialectique, chez Hegel, est la tête en bas. Pour découvrir dans la gangue mystique le noyau rationnel, il faut la renverser* »[2], la formule du « renversement » n'est qu'indicative, voire métaphorique, et qu'elle pose autant de problèmes qu'elle en résout.

Comment en effet, l'entendre dans cet exemple précis ? Il ne s'agit plus, alors, du « *renversement* » en général de Hegel, c'est-à-dire du renversement de la philosophie spécu-

---

[1] Voir chapitre précédent.

[2] K. Marx, Postface de la 2e édition. Je traduis littéralement le texte de l'édition allemande originale. La traduction Molitor suit également ce texte (Costes, *Le Capital*, t. I, p. xcv), non sans quelques fantaisies. Quant à Roy, dont Marx a revu les épreuves, il édulcore le texte, traduisant par exemple : « die mystificirende Seite der h. Dialektik par « le côté mystique »..., — quand il ne le coupe pas carrément. Exemple. Le texte original dit : « chez Hegel, la dialectique est la tête en bas. Il faut la renverser pour découvrir dans la gangue mystique le noyau rationnel », mais Roy : « chez lui elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable. » !!! Le noyau et sa gangue, escamotés. Il faut dire d'ailleurs, ce qui n'est peut-être pas sans intérêt, mais comment le savoir ?, que Marx a accepté dans la version Roy un texte moins « difficile », sinon moins équivoque, que le sien. Aurait-il ainsi accepté, après coup, de reconnaître la difficulté de certaines de ses expressions primitives ?

(*Suite de la note 2, page suivante*)

lative comme telle. Depuis *l'Idéologie allemande*, nous savons que cette entreprise n'a aucun sens. Qui prétend purement et simplement renverser la philosophie spéculative (pour en tirer par exemple le matérialisme), celui-là ne sera jamais que le Proudhon de la philosophie, son prisonnier inconscient, comme Proudhon l'était de l'économie bourgeoise. Il s'agit maintenant de la *dialectique* et d'elle seule. Mais lorsque Marx écrit qu'il faut « *découvrir le noyau rationnel dans la gangue mystique* », on pourrait croire que le « *noyau rationnel* » *est la dialectique elle-même*, et la *gangue mystique la philosophie spéculative...* C'est d'ailleurs ce qu'Engels dira, dans des termes que la tradition a consacrés, lorsqu'il distinguera la *méthode* du *système*[3]. Nous jetterions donc aux orties la gangue, l'enveloppe mystique (la philosophie spéculative) pour en garder le précieux noyau : la dialectique. Pourtant, dans la même phrase, Marx dit que c'est tout un que ce décorticage du noyau et le renversement de la dialectique. Mais, comment

Voici la traduction des passages importants du texte allemand :

« *Dans son principe* (der Grundlage nach) *ma méthode dialectique est non seulement distincte de la méthode hégélienne, — mais bien son contraire direct. Pour Hegel, le processus de la pensée, qu'il va, sous le nom d'Idée, jusqu'à transformer en sujet autonome, est le démiurge du réel, qui n'en représente* (bildet) *que le phénomène extérieur. Chez moi, au contraire, l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme. Le côté mystificateur* (mystifirende) *de la dialectique hégélienne, voilà trente ans environ, je l'ai critiqué, quand elle était encore à la mode... Je me déclarai donc ouvertement le disciple de ce grand penseur, et, dans le chapitre sur la Théorie de la valeur, j'allais même jusqu'à flirter* (ich kokettirte... mit...) *ici et là avec sa manière particulière de s'exprimer. La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche en aucune manière qu'il ait été le premier à en exposer* (darstellen), *avec ampleur et conscience, les formes de mouvement générales. Elle est chez lui la tête en bas. Il faut la renverser pour découvrir dans la gangue mystique* (mystiche Hülle) *le noyau* (Kern) *rationnel.*

« *Dans sa forme mystifiée, la dialectique fut une mode allemande, parce qu'elle semblait transfigurer le donné* (das Bestehende). *Dans sa figure* (Gestalt) *rationnelle, elle est un scandale et un objet d'horreur pour les bourgeois... Comme elle inclut dans l'intelligence du donné* (Bestehende) *en même temps aussi l'intelligence de sa négation et de sa destruction nécessaire, comme elle conçoit toute forme mûre* (gewordne) *dans le cours du mouvement et donc aussi sous son aspect éphémère, elle ne s'en laisse conter par rien, elle est, dans son essence, critique et révolutionnaire.* »

[3] Cf. « Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande. »

cette extraction peut-elle être un renversement ? Autrement dit, qu'est-ce qui, dans cette extraction, est « renversé » ?

Voyons cela d'un peu près. Une fois la dialectique extraite de sa gangue idéaliste, elle devient le « *contraire direct de la dialectique hégélienne* ». Cela veut-il dire que, loin de concerner le monde sublimé et renversé de Hegel, elle s'appliquera désormais dans Marx au monde réel ? C'est en ce sens qu'Hegel a bien été « le *premier à en exposer, de façon ample et consciente, les formes de mouvement générales* ». Il s'agirait donc de lui *reprendre* la dialectique, et de l'appliquer à la vie au lieu de l'appliquer à l'Idée. Le « renversement » serait un renversement du « sens » de la dialectique. Mais ce renversement du sens laisserait, en fait, la dialectique intacte.

Or justement, dans l'article cité, je suggérais, en prenant l'exemple du Jeune Marx, que la reprise *rigoureuse* de la dialectique dans sa forme hégélienne ne pouvait que nous livrer à des équivoques dangereuses, dans la mesure où il est impensable de concevoir, en vertu des principes mêmes de l'interprétation marxiste d'un phénomène idéologique *quelconque, que la dialectique puisse être logée dans le système de Hegel comme un noyau dans son enveloppe*[4]. Par là je voulais marquer qu'il est inconcevable que l'idéologie hégélienne n'ait pas contaminé l'essence de la dialectique dans Hegel même, ou, puisque cette « contamination » ne peut que reposer sur la fiction d'une dialectique pure, antérieure à sa « contamination », — *que la dialectique hégélienne puisse cesser d'être hégélienne et devenir marxiste par le simple miracle d'une « extraction »*.

---

[4] Sur le « noyau ». cf. Hegel. Introduction à la Philosophie de l'histoire. (Vrin. Trad. Gibelin, p. 38). Les grands hommes : « On doit les nommer des héros en tant qu'ils ont puisé leurs fins et leur vocation non seulement dans le cours des événements, tranquille, ordonné, consacré par le système en vigueur, mais à une source dont le contenu est caché, et n'est pas encore parvenu à l'existence actuelle, dans l'esprit intérieur, encore souterrain, *qui frappe contre le monde extérieur et le brise, parce qu'il n'est pas l'amande qui convient à ce noyau.* » Variante intéressante dans la longue histoire du noyau, de la pulpe et de l'amande. Le noyau joue ici le rôle de la coque, contenant une amande, le noyau en est l'extérieur, l'amande l'intérieur. L'amande (le nouveau principe) finit par faire éclater l'ancien noyau, qui ne lui va plus (c'était le noyau de l'ancienne amande...) ; elle veut un noyau qui soit le *sien* : de nouvelles formes politiques, sociales, etc... On pourra se souvenir de ce texte dans quelques instants quand il sera question de la dialectique hégélienne de l'histoire.

Or il se trouve que, dans les lignes rapides de la postface, Marx a bien senti cette difficulté, et que, non seulement il suggère, dans l'accumulation des métaphores, et en particulier dans la singulière rencontre de l'extraction et du renversement, un peu plus qu'il ne *dit*, mais encore il le dit clairement en d'autres passages, à demi-escamotés par Roy.

Il suffit de lire de près le texte allemand, pour y découvrir que la *gangue mystique* n'est pas du tout, comme on pourrait le croire (sur la foi de certains commentaires ultérieurs d'Engels)[5], la philosophie spéculative, ou la « conception du monde » ou le « système », c'est-à-dire un élément considéré alors comme *extérieur* à la *méthode*, mais qu'elle tient à la dialectique même. Marx va jusqu'à dire que « *la dialectique subit une mystification entre les mains de Hegel* », il parle de son « *côté mystificateur* », et de sa « *forme mystifiée* », et il oppose précisément à cette *forme mystifiée* (mystificirte Form) de la dialectique hégélienne, la *figure rationnelle* (rationelle Gestalt) de sa propre dialectique. Il est difficile de dire plus clairement que *la gangue mystique n'est autre que la forme mystifiée* de la dialectique elle-même, c'est-à-dire non pas un

[5] Cf. le « Feuerbach » d'Engels. Il ne faut sans doute pas prendre à la lettre toutes les formules d'un texte, d'une part destiné à une large diffusion populaire, et de ce fait, Engels ne le cache pas, assez schématique, et d'autre part rédigé par un homme qui avait vécu, quarante ans auparavant, la grande aventure intellectuelle de la découverte du matérialisme historique, qui avait donc passé lui-même par des formes de conscience *philosophiques* dont il entreprend, à grands traits, l'histoire. Et, de fait, on trouve dans ce texte une assez remarquable critique de l'idéologie de Feuerbach (Engels voit bien que chez lui « la nature et l'homme restent de simples *mots* ». E.S. p. 31) et une bonne mise au point des rapports du marxisme avec l'hégélianisme. Engels montre par exemple (ce qui me paraît capital) l'extraordinaire vertu critique de Hegel à l'égard de Kant (p. 22), et déclare en propres termes que « *la méthode dialectique était inutilisable sous la forme hégélienne* » (33). Autre thèse fondamentale : le développement de la philosophie n'est pas philosophique ; ce sont les « nécessités pratiques de leur lutte » religieuse et politique qui ont forcé les néo-hégéliens à s'opposer au « système » de Hegel (p. 12) ; c'est le progrès des sciences et de l'industrie qui bouleverse les philosophies (p. 17). Notons encore la reconnaissance de la profonde influence de Feuerbach sur la Sainte Famille (p. 13), etc. Pourtant ce même texte contient des formules qui, prises à la lettre, nous engagent dans une impasse. Ainsi le thème du « renversement » y est assez vivace pour inspirer à Engels cette conclusion, il faut le dire, logique : « ...en fin de compte le système de Hegel ne représente qu'un *matérialisme renversé* et d'une manière idéaliste, d'après sa méthode et son contenu, renversé sur la tête. »

(Suite de la note 5, page 91)

élément relativement extérieur à la dialectique (comme le « système ») mais un élément *interne, consubstantiel à la dialectique hégélienne*. Il n'a donc pas suffi de la dégager de la *première enveloppe* (le système) pour la libérer. Il faut la libérer aussi de cette *seconde gangue* qui lui colle au corps, qui est, si j'ose dire, sa propre peau, inséparable d'elle-même, qui est elle-même *hégélienne jusqu'en son principe* (Grundlage). Disons alors qu'il ne s'agit pas d'une extraction sans douleurs, et que cet apparent décorticage est en vérité une *démystification*, c'est-à-dire une opération qui transforme ce qu'elle extrait.

Je pense donc que, dans son approximation, cette expression métaphorique du « renversement » de la dialectique pose non pas le problème de la *nature des objets* auxquels il s'agirait d'appliquer une *même méthode*, (le monde de l'Idée chez Hegel — le monde réel chez Marx), — mais bien le problème de la *nature de la dialectique* considérée en elle-même, c'est-à-dire le problème de *ses structures spécifiques*. Non pas le problème du renversement du « sens » de la dialectique, mais le problème de la *transformation de ses structures*. Il est à peine utile d'indiquer que, dans le premier cas, l'extériorité de la dialectique à ses objets possibles, c'est-à-dire la question de l'application d'une méthode, pose une *question prédialectique*, c'est-à-dire une question, qui, en toute rigueur, ne peut avoir de sens pour Marx. Au contraire, le second problème

---

(p. 17). Si le renversement de Hegel dans le marxisme est vraiment fondé, il faut bien qu'à l'inverse Hegel ne soit par avance qu'un matérialisme lui-même renversé : deux négations vaudront ainsi une affirmation. Plus loin (p. 34) nous voyons que cette dialectique hégélienne est inutilisable dans sa forme hégélienne précisément parce qu'elle marche sur la tête (l'idée et non le réel) : « Mais par là la dialectique de l'idée même ne devint que le simple reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel, et, ce faisant, la dialectique de Hegel *fut mise la tête en haut, ou plus exactement, de la tête sur laquelle elle se tenait, on la remit de nouveau sur pieds.* » Formules évidemment approximatives mais qui, dans leur approximation même, indiquent le lieu d'une difficulté. Notons encore une affirmation singulière sur la nécessité pour tout philosophe de construire un système (p. 8 : Hegel était « obligé de construire un système... qui doit, selon les exigences traditionnelles, se conclure par une sorte quelconque de vérité absolue »), nécessité « issue d'un besoin impérissable de l'esprit humain, le besoin de surmonter toutes les contradictions » (p. 10) ; et une autre affirmation qui explique les limitations du matérialisme de Feuerbach par la vie à la campagne, l'encroûtement et la solitude subséquents (p. 21)

pose une question réelle, à laquelle il serait bien improbable que Marx et ses disciples n'aient pas donné, dans la théorie et dans la pratique, dans la théorie ou dans la pratique, de réponse concrète.

Concluons donc cette trop longue explication de texte en disant que si la dialectique marxiste est « dans son principe » même l'opposé de la dialectique hégélienne, si elle est rationnelle et non mystique-mystifiée-mystificatrice, cette différence radicale doit se manifester dans son essence, c'est-à-dire dans ses *déterminations et ses structures propres.* Pour parler clair, cela implique que *des structures fondamentales de la dialectique hégélienne,* telles que la négation, la négation de la négation, l'identité des contraires, le « dépassement », la transformation de la qualité en quantité, la contradiction, etc..., *possèdent chez Marx* (*dans la mesure où il les reprend : ce qui n'est pas toujours le cas !*) *une structure différente de celle qu'elles possèdent dans Hegel.* Cela implique aussi qu'il est possible de mettre en évidence, de décrire, de déterminer, et de penser *ces différences de structure.* Et, si c'est possible, c'est donc *nécessaire,* je dirais même *vital* pour le marxisme. Car on ne peut se contenter de répéter indéfiniment des approximations telles que la différence du système et de la méthode, le renversement de la philosophie ou de la dialectique, l'extraction du « noyau rationnel », etc..., à moins de laisser à ces formules le soin de penser à notre place, c'est-à-dire de ne pas penser, et de se fier à la magie de quelques mots parfaitement dévalués pour accomplir l'œuvre de Marx. Je dis *vital,* car je suis convaincu que le *développement philosophique du marxisme est actuellement suspendu à cette tâche*[6].

●

Et puisqu'il faut payer de sa personne, je voudrais à mes risques et périls, tenter de réfléchir un instant sur *le concept marxiste de contradiction,* à propos d'un exemple précis : le thème léniniste du « *maillon le plus faible* ».

---

[6] La brochure de Mao-Tsé-Tung (de la Contradiction) rédigée en 1937 contient toute une série d'analyses où la conception marxiste de la contradiction apparaît sous un jour étranger à la perspective hégélienne. On chercherait en vain dans Hegel les concepts essentiels de ce texte : contradiction principale et contradiction secondaire ; aspect principal et as-

Lénine donnait avant tout un sens pratique à cette métaphore. Une chaîne vaut ce que vaut son maillon le plus faible. Qui veut, en général, contrôler une situation donnée, veillera à ce qu'aucun point faible ne rende vulnérable l'ensemble du système. Qui veut au contraire l'attaquer, même si les apparences de la puissance sont contre lui, il suffit qu'il découvre l'unique faiblesse, qui rend toute cette force précaire. Rien jusque-là qui nous soit une révélation, quand on lu Machiavel ou Vauban, qui connaissaient autant l'art de défendre que de ruiner une place, jugeant toute cuirasse à son défaut.

Mais voici où l'intérêt se noue. Si la théorie du maillon le plus faible guide évidemment Lénine dans sa théorie du parti révolutionnaire (il sera dans sa conscience et son organisation une unité sans faille pour échapper à toute prise adverse, et abattre lui-même l'adversaire), — elle inspire aussi sa réflexion sur la révolution elle-même. Pourquoi la révolution a-t-elle été *possible* en Russie, pourquoi y a-t-elle été *victorieuse ?* Elle a été *possible* en Russie pour une raison qui dépassait la Russie : parce qu'avec le déchaînement de la guerre impérialiste, l'humanité était entrée dans une situation *objectivement révolutionnaire*[7]. L'Impérialisme avait bouleversé le visage « pacifique » du vieux capitalisme. La concentration des monopoles industriels, la soumission des monopoles industriels aux monoples financiers avaient accru l'exploitation ouvrière et coloniale. La concurrence des monopoles rendait la guerre *inévitable*. Mais cette même guerre, enrôlant dans ses souffrances interminables des masses immenses, et jusqu'aux peuples coloniaux dont on tirait des troupes, jetait sa gigantesque piétaille non seulement dans les massacres, mais

---

pect secondaire de la contradiction ; contradictions antagonistes et non-antagonistes ; loi de l'inégalité de développement des contradictions. Toutefois le texte de Mao, inspiré par la lutte contre le dogmatisme dans le Parti chinois, reste en général *descriptif*, et par contre-coup *abstrait* à certains égards. Descriptif : ses concepts correspondent à des expériences concrètes. En partie abstrait : ces concepts, nouveaux et féconds, sont présentés plutôt comme *des spécifications* de la *dialectique* en général, que comme des *implications nécessaires* de la conception marxiste de la société et de l'histoire.

[7] Lénine, *Œuvres*, t. XXIII, p. 400 (trad. française) « *Ce sont les conditions objectives réunies par la guerre impérialiste qui ont amené l'humanité tout entière dans une impasse et l'ont placée devant le dilemme : ou bien laisser périr encore des millions d'hommes et anéantir la civilisation européenne, ou bien transmettre le pouvoir dans tous les pays civilisés au prolétariat révolutionnaire, accomplir la révolution socialiste.* »

aussi dans l'histoire. L'expérience et l'horreur de la guerre allaient, en tous pays, servir de relai et de révélateur à la longue protestation d'un siècle entier contre l'exploitation capitaliste : de point de fixation aussi, en lui donnant enfin l'évidence fulgurante et les moyens effectifs de l'action. Mais cette conclusion, où la plupart des masses populaires d'Europe furent entraînées (révolutions en Allemagne et en Hongrie, mutineries et grandes grèves en France et en Italie, les soviets à Turin) *ne provoqua le triomphe de la révolution qu'en Russie*, précisément dans le pays « *le plus arriéré* » d'Europe. Pourquoi cette exception paradoxale ? Pour cette raison fondamentale que la Russie représentait, dans le « *système d'Etats* » impérialistes[8], le point le plus faible. Cette faiblesse, la Grande Guerre l'a bien précipitée et aggravée : elle ne l'a pas à elle seule créée. La faiblesse de la Russie tsariste, la Révolution de 1905 en avait déjà, dans son échec même, pris et montré la mesure. Cette faiblesse résultait de ce trait spécifique : *l'accumulation et l'exaspération de toutes les contradictions historiques alors possibles en un seul État.* Contradictions d'un régime d'exploitation féodal régnant, sous l'imposture des popes, sur une énorme masse paysanne « inculte »[9], à l'aube même du XXe siècle, d'autant plus férocement que la menace montait, — circonstance qui rapprocha singulièrement la révolte paysanne de la révolution ouvrière[10]. Contradictions de l'exploitation capitaliste et impérialiste développées sur une large échelle dans les grandes villes et leurs banlieues, les régions minières, pétrolières, etc. Contradictions de l'exploitation et des guerres coloniales, imposées à des peuples entiers. Contradiction gigantesque entre le degré de développement des méthodes de la production capitaliste (en particulier sous le rapport de la concentration ouvrière : la plus grande usine du monde, l'usine Putilov, groupant 40.000 ouvriers et auxiliaires, se trouvait alors à Pétrograd) et l'état médiéval des campagnes. Exaspération de la lutte des classes dans tout le pays, non seulement entre exploiteurs et exploités, mais

---

[8] LÉNINE, Rapport du CC au VIIIe Congrès, *Œuvres*, t. XXIV, p. 122 (éd. russe).

[9] LÉNINE, Feuillets de bloc-notes, *Œuvres choisies* (éd. française), II, p. 1010.

[10] LÉNINE, La Maladie infantile du communisme, *Œuvres choisies* (éd. française), II, p. 732. La Troisième Internationale, *Œuvres*, t. XXIX, p. 313, (éd. française).

encore au sein des classes dominantes elles-mêmes (grands propriétaires féodaux, attachés au tsarisme autoritaire, policier et militariste ; petits nobles fomentant constamment des conjurations ; grands bourgeois et bourgeoisie libérale en lutte contre le tsar ; petits bourgeois oscillant entre le conformisme et le « gauchisme » anarchisant). A quoi vinrent s'ajouter, dans le détail des événements, d'autres circonstances « exceptionnelles »[11], inintelligibles en dehors de cet « enchevêtrement » des contradictions intérieures et extérieures de la Russie. Par exemple : le caractère « *avancé* » de l'élite révolutionnaire russe contrainte par la répression tsariste à l'exil, où elle se « cultiva » et recueillit tout l'héritage de l'expérience politique des classes ouvrières de l'Europe occidentale (et avant tout : le marxisme), — circonstance qui ne fut pas étrangère à la formation du parti bolchévik, *qui dépassait de loin en conscience et en organisation tous les partis « socialistes » occidentaux*[12] : la « *répétition générale* » de la Révolution de 1905, qui jeta une lumière crue sur les rapports de classe, les cristallisa, comme il advient généralement en toute période de crise grave, et permit aussi la « découverte » d'une nouvelle forme d'organisation politique des masses : *les soviets*[13] ; enfin, et ce n'est pas le moins singulier, le « répit » inespéré que l'épuisement des nations impérialistes offrit aux bolchéviks pour faire « leur trouée » dans l'histoire, l'appui involontaire mais efficace de la bourgeoisie franco-anglaise, qui voulant se débarrasser du tsar, fit, au moment décisif, le jeu de la révolution[14]. Bref, et jusqu'en ces circonstances de détail, la situation privilégiée de la Russie devant la révolution *possible* tient à une *accumulation et une exaspération de contradictions historiques telles* qu'elles eussent été inintelligibles en tout autre pays qui ne fût, comme la Russie, *à la fois en retard d'un siècle au moins sur le monde de l'impérialisme, et à sa pointe.*

---

[11] LÉNINE, Sur notre révolution, *Œuvres choisies*, II, 1023.
[12] LÉNINE, Maladie infantile, Œuvres, t. II, p. 695.
[13] LÉNINE, La troisième Internationale, *Œuvres*, t. XXIX, pp. 313-314 (éd. française).
[14] LÉNINE, Conférence de Pétrograd-ville, *Œuvres*, t. XXIV, pp. 135-136 (éd. française).

Tout cela, Lénine le dit en des textes innombrables[15], que Staline a résumés en termes particulièrement nets dans ses conférences d'avril 1924[16]. L'inégalité de développement du capitalisme aboutit, à travers la guerre de 1914, à la Révolution russe parce que la Russie était, dans la période révolutionnaire ouverte devant l'humanité, *le maillon le plus faible de la chaîne des États impérialistes :* parce qu'elle cumulait la plus grande somme de contradictions historiques alors possible ; parce qu'elle était à la fois la nation *la plus attardée et la plus avancée,* contradiction gigantesque que ses classes dominantes, divisées entre elles, ne pouvaient éluder, mais ne pouvaient résoudre. En d'autres termes, la Russie se trouvait en retard d'une révolution bourgeoise à la veille d'une révolution prolétarienne, grosse donc de deux révolutions, incapable, même en ajournant l'une, de contenir l'autre. Lénine voyait juste en discernant dans cette situation exceptionnelle et « sans issue » (pour les classes dirigeantes)[17] les *conditions objectives* d'une révolution en Russie, et en forgeant, dans ce parti communiste qui fût une chaîne sans maillon faible, les *conditions subjectives,* le moyen de l'assaut décisif contre ce maillon faible de la chaîne impérialiste.

Marx et Engels avaient-ils dit autre chose en déclarant que l'histoire progresse toujours par son *mauvais côté*[18] ? Entendons par là le côté le moins bon pour ceux qui la dominent. Entendons aussi sans forcer les mots le côté le moins bon pour ceux qui... attendent l'histoire *d'un autre côté !* les sociaux-démocrates allemands de la fin du XIXe siècle par exemple, qui se croyaient promus à brève échéance au triomphe socialiste par le privilège d'appartenir à l'État capitaliste le

---

[15] Voir en particulier : La Maladie infantile, *Œuvres choisies,* t. II, pp. 964-695 : 732, 751-752 ; 756 ; 760-761. La troisième Internationale : *Œuvres,* t. XXIX, pp. 311-312. Sur notre révolution, *Œuvres,* t. II, pp. 1023 sq. Lettres de loin ; (lettre I), *Œuvres,* t. XXIII., pp. 325 sq. Lettre d'adieu aux ouvriers suisses, *Œuvres,* t. XIII, pp. 396 sq. etc.

La remarquable théorie léniniste *des conditions d'une révolution* (maladie Infantile, *Œuvres choisies,* t. II, pp. 750-751 ; 760-762) recouvre parfaitement les effets décisifs de la situation spécifique de la Russie.

[16] STALINE, *Principes du Léninisme* (éd. sociales), t. II, pp. 12-15 ; 25-27 ; 70-71 ; 94-95 ; 106 ; 112. Textes à bien des égards remarquables, malgré leur sécheresse « pédagogique ».

[17] LÉNINE. Sur notre révolution, *Œuvres choisies,* t. II, p. 1024.

[18] Misère de la Philosophie, éd. Giard, p. 142.

plus puissant, en pleine expansion économique, — eux-mêmes en pleine expansion électorale (il est de ces coïncidences...). Eux croyaient évidemment que l'Histoire avance par *l'autre côté,* le « bon », celui du *plus grand développement économique,* de la plus grande expansion, de *la contradiction réduite à sa plus pure épure* (celle du Capital et du Travail), oubliant qu'en l'espèce tout cela se passait dans une Allemagne armée d'un puissant appareil d'État, et affublée d'une bourgeoisie qui avait, depuis beau temps ! ravalé « sa » révolution politique en échange de la protection policière, bureaucratique et militaire de Bismarck puis de Guillaume, en échange des profits gigantesques de l'exploitation capitaliste et colonialiste, affublée d'une petite bourgeoisie chauvine et réactionnaire — oubliant qu'en l'espèce cette si simple épure de *contradiction* était tout simplement *abstraite :* la contradiction réelle faisait à ce point corps avec ces « circonstances » qu'elle n'était discernable, identifiable et maniable *qu'à travers elles et qu'en elles.*

Tentons de cerner l'essentiel de cette expérience pratique et de la réflexion qu'elle inspire à Lénine. Mais disons d'abord que cette expérience ne fut pas la seule à éclairer Lénine. Avant 1917 il y eut 1905, avant 1905 les grandes déceptions historiques de l'Angleterre et de l'Allemagne, avant elles la Commune, plus loin encore l'échec allemand de 48-49. Toutes ces expériences avaient été *réfléchies* chemin faisant (Engels : *Révolution et Contre-Révolution en Allemagne.* Marx : *Les luttes de Classes en France, le 18 Brumaire, La guerre civile en France ; Critique du programme de Gotha.* Engels : *Critique du programme d'Erfurt,* etc...) *directement* ou *indirectement,* et avaient été mises en relation avec d'autres expériences révolutionnaires antérieures : les révolutions bourgeoises d'Angleterre et de France.

Comment alors résumer ces épreuves pratiques et leur commentaire théorique, sinon en disant que toute l'expérience révolutionnaire marxiste démontre que si la contradiction en général (mais elle est déjà spécifiée : la contradiction entre les forces de production et les rapports de production, incarnée essentiellement dans la contradiction entre deux classes antagonistes) suffit à définir une situation où la révolution est « à l'ordre du jour », elle ne peut, par sa simple vertu directe, provoquer une « situation révolutionnaire », et à plus forte raison une situation de rupture révolutionnaire et le triomphe

de la révolution. Pour que cette contradiction devienne « *active* » au sens fort, principe de rupture, il faut une accumulation de « circonstances » et de « courants » telle que, quelle qu'en soit l'origine et le sens (et nombre d'entre eux sont *nécessairement*, par leur origine et leur sens, paradoxalement étrangers, voire « absolument opposés » à la révolution), ils « *fusionnent* » en une *unité de rupture :* lorsqu'ils atteignent ce résultat de *grouper* l'immense majorité des masses populaires dans l'assaut d'un régime que ses classes dirigeantes sont *impuissantes à défendre*[19]. Cette situation suppose non seulement la « fusion » des deux conditions fondamentales dans une « crise nationale unique », mais chaque condition elle-même, prise (abstraitement) à part, suppose elle aussi la « fusion » d'une « accumulation » de contradictions. Comment autrement serait-il possible que les masses populaires, divisées en classes (prolétaires, paysans, petits-bourgeois) puissent, consciemment ou confusément, se jeter *ensemble* dans un assaut général contre le régime existant ? Et comment serait-il possible que les classes dominantes, qui savent, d'aussi longue expérience et d'aussi sûr instinct sceller entre elles, en dépit de leurs différences de classe (féodaux, grands bourgeois, industriels, financiers, etc.) l'union sacrée contre les exploités, puissent être ainsi réduites à l'impuissance, déchirées à l'instant suprême, sans solution ni dirigeants politiques de rechange, privées de leurs appuis de classe à l'étranger, désarmées dans la forteresse même de leur appareil d'État, et soudain submergées par ce peuple qu'elles tenaient si bien en laisse et respect par l'exploitation, la violence et l'imposture ? Quand dans cette situation entrent en jeu, *dans le même jeu*, une prodigieuse accumulation de « contradictions » dont certaines sont

---

[19] Sur tout ce passage voir : 1) LÉNINE, Maladie Infantile (pp. 750-751 ; pp. 760-762) en particulier : « c'est seulement lorsque « *ceux d'en bas* » *ne veulent plus vivre* et que « *ceux d'en haut* » ne *peuvent plus* continuer à vivre à *l'ancienne manière*, c'est alors seulement que la révolution peut triompher... » (751). Ces conditions formelles sont illustrées, pp. 760-762.
2) LÉNINE, Lettres de loin, I *Œuvres* (éd. française), t. XXIII, pp. 330-331 et notamment : « Si la révolution a triomphé si vite... c'est uniquement parce que, en raison d'une situation historique d'une extrême originalité, des *courants absolument différents,* des intérês de classe absolument hétérogènes, des tendances sociales et politiques absolument opposées se sont fondus avec une cohérence remarquable... » (p. 330) (souligné par Lénine).

radicalement hétérogènes, et qui n'ont pas toutes la même origine, ni le même sens, ni le même *niveau* et *lieu* d'application, et qui pourtant « se fondent » en une unité de rupture, il n'est plus possible de parler de l'unique vertu simple de la « contradiction » générale. Certes la contradiction fondamentale qui domine ce temps (où la révolution « est à l'ordre du jour ») est active dans toutes ces « contradictions » et jusqu'en leur « fusion ». Mais on ne peut cependant prétendre en toute rigueur que ces « contradictions » et leur « fusion » n'en soient que le *pur phénomène*. Car les « circonstances » ou les « courants » qui l'accomplissent sont plus que son pur et simple phénomène. Ils relèvent des rapports de production, qui sont bien un des *termes* de la contradiction mais en même temps sa *condition d'existence ;* des superstructures, instances qui en dérivent, mais ont leur consistance et efficace propres ; de la conjoncture internationale elle-même, qui intervient comme détermination jouant son rôle spécifique[20]. C'est dire que les « différences » qui constituent chacune des instances en jeu (et qui se manifestent dans cette « accumulation » dont parle Lénine), si elles se « *fondent* » dans une unité réelle, ne se « *dissipent* » pas comme un pur *phénomène* dans l'unité intérieure d'une contradiction *simple*. L'*unité* qu'elles *constituent* dans cette « fusion » de la rupture révolutionnaire[21], *elles la constituent de leur essence et de leur efficace propres*, à partir de ce qu'elles sont, et selon les modalités spécifiques de leur action. En *constituant* cette *unité*, elles *reconstituent* et accomplissent bien l'unité fondamentale qui les anime, mais ce faisant elles en indiquent aussi la *nature :* que la « contradiction » est inséparable de la structure du corps social tout entier, dans lequel elle s'exerce, inséparable de ses *conditions* formelles d'existence, et des *instances* même qu'elle gouverne, qu'elle est donc elle-même, en son cœur, *affectée par elles*, déterminante mais aussi déterminée dans un seul et même

---

[20] Lénine va jusqu'à considérer, parmi les causes du triomphe de la révolution soviétique, les richesses naturelles du pays et l'étendue de son espace, abri de la révolution et de ses inévitables « retraites » militaires et politiques.

[21] La situation de « crise » joue, comme Lénine l'a souvent dit, un rôle *révélateur* de la structure et de la dynamique de la formation sociale qui la vit. Ce qui est dit de la situation révolutionnaire concerne donc aussi, toutes proportions gardées, la formation sociale dans une situation antérieure à la crise révolutionnaire.

mouvement, et déterminée par les divers *niveaux* et les diverses *instances* de la formation sociale qu'elle anime : nous pourrions la dire *surdéterminée dans son principe*[22].

Je ne tiens pas expressément à ce terme de *surdétermination* (emprunté à d'autres disciplines), mais je l'emploie faute de mieux à la fois comme un *indice* et un *problème,* et aussi parce qu'il permet assez bien de voir pourquoi nous avons affaire à *tout autre chose que la contradiction hégélienne.*

La contradiction hégélienne, en effet, n'est jamais *réellement surdéterminée,* bien qu'elle en ait pourtant souvent toutes les apparences. Dans la Phénoménologie, par exemple, qui décrit les « expériences » de la conscience, et leur dialectique culminant dans l'avènement du Savoir absolu, la contradiction ne *paraît* pas *simple,* mais au contraire fort complexe. Seule à la rigueur peut être dite simple la première contradiction : celle de la conscience sensible et de son savoir. Mais plus on avance dans la dialectique de sa production, et plus la conscience devient riche, plus sa contradiction complexe. Pourtant, on pourrait montrer que cette complexité n'est pas la complexité d'une *surdétermination effective,* mais la complexité d'une *intériorisation* cumulative, qui n'a que les apparences de la surdétermination. En effet, à chaque moment de son devenir la conscience vit et éprouve sa propre essence (qui correspond au degré qu'elle a atteint) *à travers tous les échos* des essences antérieures qu'elle a été, et à travers la *présence allusive* des formes historiques correspondantes. Par quoi Hegel indique que toute conscience a *un passé* supprimé-conservé (aufgehoben) dans son présent même, — et *un monde* (le monde dont elle pourrait être la conscience, mais qui reste comme en marge dans la Phénoménologie, d'une présence virtuelle et latente), et donc qu'elle a aussi comme passé *les mondes de ses essences dépassées.* Mais ces *figures* passées de la conscience et ces *mondes* latents (correspondant à ces figures) n'affectent jamais la conscience présente comme *des déterminations effectives différentes d'elle-même :* ces figures et ces mondes ne la concernent que *comme des échos* (souvenirs, fantômes de son historicité) de ce qu'elle est devenue, c'est-à-

---

[22] Cf. le développement consacré par Mao Tsé-Tung au thème de la distinction des contradictions *antagonistes* (explosives, révolutionnaires) et des contradictions *non-antagonistes* (De la contradiction, éd. Pékin, 1960, pp. 67 et suivantes).

dire *comme des anticipations de soi ou des allusions à soi.* C'est parce que le passé n'est jamais que l'essence intérieure (en-soi) de l'avenir qu'il renferme, que cette présence du passé est la présence à soi de la conscience même, et *non une vraie détermination extérieure à elle. Cercle de cercles, la conscience n'a qu'un centre,* qui seul la détermine : il lui faudrait des cercles *ayant un autre centre qu'elle,* des *cercles décentrés,* pour qu'elle fût affectée en son centre par leur efficace, bref que son essence fût surdéterminée par eux. Mais ce n'est pas le cas.

Cette vérité est encore plus claire dans la Philosophie de l'Histoire. Là encore on rencontre bien les *apparences* de la surdétermination : toute société historique n'est-elle pas constituée d'une infinité de déterminations concrètes, des lois politiques à la religion, en passant par les mœurs, les usages, les régimes financier, commercial, économique, le système d'éducation, les arts, la philosophie, etc... ? Pourtant aucune de ces déterminations n'est, en son essence, *extérieure* aux autres, non seulement parce qu'elles constituent toutes ensemble une totalité organique originale, mais encore et surtout parce que cette totalité *se réfléchit dans un principe interne unique,* qui est *la vérité* de toutes ces déterminations concrètes. Ainsi Rome : sa gigantesque histoire, ses institutions, ses crises et ses entreprises, ne sont rien d'autre que la manifestation dans le temps puis la destruction du principe interne de *la personnalité juridique abstraite.* Ce principe interne contient bien en lui *comme échos* tous les principes des formations historiques dépassées, mais comme échos de soi-même, et c'est pourquoi il n'a lui aussi qu'un centre, qui est le centre de tous les mondes passés conservés dans son souvenir, — c'est pourquoi *il est simple.* Et c'est dans cette simplicité même qu'apparaît sa propre *contradiction :* dans Rome *la conscience stoïcienne,* comme conscience de la contradiction inhérente au concept de la personnalité juridique abstraite, qui *vise* bien le monde concret de la *subjectivité,* mais *le rate.* C'est cette contradiction qui fera éclater Rome même, et produira son avenir : *la figure de la subjectivité* dans le Christianisme médiéval. Toute la complexité de Rome ne surdétermine donc en rien la contradiction du principe simple de Rome, qui n'est que l'essence intérieure de cette infinie richesse historique.

Il suffit alors de se demander *pourquoi* les phénomènes de mutation historique sont pensés pas Hegel dans ce *concept*

simple de contradiction, pour poser justement *la* question essentielle. La simplicité de la contradiction hégélienne n'est en effet possible *que* par la simplicité du *principe interne*, qui constitue l'essence de toute période historique. C'est parce qu'il est *en droit* possible de *réduire la totalité*, l'infinie diversité d'une société historique donnée (la Grèce, Rome, le Saint-Empire, l'Angleterre, etc...) à un *principe interne simple*, *que cette même simplicité, acquise ainsi de droit à la contradiction,* peut s'y réfléchir. Faut-il être encore plus net ? Cette réduction elle-même (dont Hegel a emprunté l'idée à Montesquieu), la réduction de *tous* les éléments qui font la vie concrète d'un monde historique (institutions économiques, sociales, politiques, juridiques, mœurs, morale, art, religion, philosophie, et jusqu'aux *événements* historiques : guerres, batailles, défaites, etc...) à *un* principe d'unité interne, cette réduction n'est elle-même possible qu'à la *condition absolue* de tenir toute la vie concrète d'un peuple pour l'extériorisation-aliénation (Entäusserung-Entfremdung) d'un *principe spirituel interne,* qui *n'est jamais rien d'autre en définitive que la forme la plus abstraite de la conscience de soi de ce monde : sa conscience religieuse ou philosophique, c'est-à-dire sa propre idéologie.* On aperçoit, je pense, en quel sens la « gangue mystique » affecte et contamine le « noyau », — puisque *la simplicité de la contradiction hégélienne n'est jamais que la réflexion de la simplicité de ce principe interne d'un peuple, c'est-à-dire non de sa réalité matérielle, mais de son idéologie la plus abstraite.* C'est pourquoi d'ailleurs Hegel peut nous représenter comme « dialectique », c'est-à-dire mue par le jeu simple d'un principe de contradiction *simple,* l'Histoire Universelle depuis le lointain Orient jusqu'à nos jours. C'est pourquoi il n'est jamais au fond pour lui de vraie rupture, de fin effective d'une histoire réelle, — ni non plus de commencement radical. C'est pourquoi aussi sa philosophie de l'Histoire est truffée de mutations toutes uniformément « dialectiques ». Il ne peut défendre cette conception stupéfiante qu'en se maintenant sur la cime de l'Esprit, où peu importe qu'un peuple meure, puisqu'il a incarné le principe déterminé d'un moment de l'Idée, qui en a d'autres à votre service, et puisque, l'incarnant, il l'a aussi dépouillé, pour le léguer à cette Mémoire de Soi qu'est l'Histoire, et par la même occasion à tel *autre* peuple (même si son rapport historique avec lui est très lâche !) qui, le réfléchissant dans sa substance, y trouvera la

promesse de son propre principe interne, c'est-à-dire comme par hasard le moment logiquement consécutif de l'Idée, etc., etc. Il faut comprendre une bonne fois que tous ces arbitraires (même traversés par instants de vues vraiment géniales) ne sont pas *miraculeusement confinés* à la seule « conception du monde », au seul « système » de Hegel, — mais qu'ils se réfléchissent en fait *dans la structure, dans les structures mêmes de sa dialectique*, et particulièrement dans cette « *contradiction* » qui a pour tâche de mouvoir magiquement vers leur Fin idéologique les contenus concrets de ce monde historique.

C'est pourquoi le « renversement » marxiste de la dialectique hégélienne est tout autre chose qu'une extraction pure et simple. Si l'on perçoit clairement en effet le *rapport intime étroit* que la structure hégélienne de la dialectique entretient avec la « conception du monde » de Hegel, c'est-à-dire avec sa philosophie spéculative, il est impossible de jeter *vraiment* aux orties cette « conception du monde », *sans s'obliger à transformer profondément les structures de cette même dialectique*. Sinon, qu'on le veuille ou non, on traînera encore après soi, 150 ans après la mort de Hegel, et 100 ans après Marx, les haillons de la fameuse « enveloppe mystique ».

Revenons alors à Lénine, et par lui à Marx. S'il est vrai, comme la pratique et la réflexion léninistes le prouvent, que la situation révolutionnaire en Russie tenait précisément au caractère d'*intense surdétermination* de la contradiction fondamentale de classe, il faut peut-être se demander en quoi consiste l'*exceptionnel* de cette « *situation* exceptionnelle » et si, comme toute exception, cette exception n'éclaire pas sa règle, — n'est pas, à l'insu de la règle, *la règle même*. Car enfin, *ne sommes-nous pas toujours dans l'exception ?* Exception l'échec allemand de 49, exception l'échec parisien de 71, exception l'échec social-démocrate allemand du début du XXe siècle en attendant la trahison chauviniste de 14, exception le succès de 17... Exceptions, mais *par rapport à quoi ?* Sinon par rapport à une certaine idée *abstraite* mais confortable, rassurante, d'un schéma « dialectique » épuré, simple, qui avait, dans sa simplicité même, comme gardé la mémoire (ou retrouvé l'allure) du modèle hégélien, et la foi dans la « vertu » résolutive de la contradiction abstraite comme telle : en l'espèce la « belle » contradiction » du Capital et du Travail. Je ne nie certes pas que la « *simplicité* » de ce schéma *épuré* ait pu répondre à certaines nécessités *subjectives* de la mobilisation

des masses : après tout nous savons bien que les formes du socialisme utopique ont *elles aussi* joué un rôle historique, et l'ont joué parce qu'elles prenaient les masses au mot de leur conscience, parce qu'il faut bien les y prendre même (et surtout) quand on veut les conduire plus loin. Il faudra bien un jour faire *ce que Marx et Engels ont fait* pour le socialisme utopique, mais cette fois pour ces formes encore schématiques-utopiques de la conscience des masses influencées par le *marxisme* (voire la conscience de certains de leurs théoriciens) dans la première moitié de son histoire : *une véritable étude historique des conditions et des formes de cette conscience*[23]. Or il se trouve justement que tous les textes politiques et historiques importants de Marx et Engels dans cette période nous offrent la matière d'une première réflexion sur ces soi-disant « exceptions ». Il s'en dégage l'idée fondamentale que la *contradiction Capital-Travail n'est jamais simple, mais qu'elle est toujours spécifiée par les formes et les circonstances historiques concrètes dans lesquelles elle s'exerce.* Spécifiée par les formes de la *superstructure* (L'État, l'idéologie dominante, la religion, les mouvements politiques organisés, etc.) ; spécifiée par *la situation historique interne et externe*, qui la détermine, en fonction du *passé national* lui-même d'une part (révolution bourgeoise accomplie ou « rentrée », exploitation

---

[23] Engels écrit en 1890 (Lettre à J. Bloch, 21 sept. 90). « C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû, au côté économique. *Face à nos adversaires il fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu, l'occasion, de donner leur place aux autres facteurs* qui participent à l'action réciproque. » Sur la représentation que se fait Engels de la détermination « en dernière instance » voir l'*Annexe* p. 117-128.

Dans cet ordre de recherches à entreprendre, je voudrais citer les notes que *Gramsci* consacre à la tentation mécaniste-fataliste dans l'histoire du marxisme au XIXe siècle (*Œuvres choisies*, Ed. Sociales, pp. 33-34) : « *L'élément déterministe, fataliste, mécaniste, a été un « arôme » idéologique immédiat de la philosophie de la praxis, une forme de religion et d'excitant (mais à la façon des stupéfiants) que rendait nécessaire et justifiait historiquement le caractère « subalterne » des couches sociales déterminées. Quand on n'a pas l'initiative de la lutte, et que la lutte finit par s'identifier avec une série de défaites, le déterminisme mécanique devient une formidable force de résistance morale, de cohésion, de persévérance, patiente et obstinée. « Je suis battu momentanément ; mais à la longue la force des choses travaille pour moi », etc. La volonté réelle se travestit en un acte de foi en une certaine ratio-*

(*Suite de la note 23, page* 105)

féodale éliminée, totalement, partiellement ou non, « mœurs » locales, *traditions* nationales spécifiques, voire « style propre » des luttes ou du comportement politiques, etc...), et *du contexte mondial* existant d'autre part (ce qui y domine : concurrence des nations capitalistes, ou « internationalisme impérialiste », — ou compétition au sein de l'impérialisme, etc...), nombre de ces phénomènes pouvant relever de la « loi du développement inégal » au sens léniniste.

Qu'est-ce à dire sinon que la contradiction apparemment simple est *toujours surdéterminée ?* C'est là que l'exception se découvre la règle, la règle de la règle, et c'est alors à partir de la *nouvelle règle* qu'il faut penser les anciennes « exceptions » comme des exemples méthodologiquement simples de la règle. Puis-je alors, pour tenter de couvrir, du point de vue de cette règle, l'ensemble des phénomènes, avancer que la « *contradiction surdéterminée* » peut être soit *surdéterminée* dans le sens d'une *inhibition historique*, d'un véritable «blocage » de la contradiction (ex. l'Allemagne wilhelmienne) soit

---

nalité de l'histoire, en une forme empirique et primitive de finalisme passionné qui apparaît comme un substitut de la prédestination, de la Providence, etc... des religions confessionnelles. Il faut insister sur le fait que même en ce cas il existe une forte activité de la volonté... Il convient de mettre en relief comment le fatalisme ne sert qu'à voiler la faiblesse d'une volonté active et réelle. Voilà pourquoi il faut toujours démontrer la futilité du déterminisme mécanique, qui, explicable comme philosophie naïve de la masse, et, uniquement en tant que tel, élément intrinsèque de force, devient, lorsqu'il est pris comme philosophie réfléchie et cohérente de la part des intellectuels, une source de passivité et d'autosuffisance imbécile... » Cette opposition (« intellectuels » — « masse ») peut paraître étrange sous la plume d'un théoricien marxiste. Mais il faut savoir que le concept gramscien d'*intellectuel* est infiniment plus vaste que le nôtre, qu'il n'est pas défini par l'idée que les intellectuels se font d'eux-mêmes, mais par leur *rôle* social d'*organisateurs* et de *dirigeants* (plus ou moins subalterne). C'est en ce sens que Gramsci peut écrire : « *Que tous les membres d'un parti politique doivent être considérés comme des intellectuels, voilà une affirmation qui peut prêter à des plaisanteries et à des caricatures : pourtant à la réflexion il n'y a rien de plus exact. Il faudra distinguer des degrés, un parti pourra avoir une plus grande extension dans son degré le plus bas ou dans son degré le plus haut : ce qui importe c'est sa fonction de direction et d'organisation, donc sa fonction éducative, donc sa fonction intellectuelle.* » (Œuvres choisies. Ed. Soc., p. 440).

dans le sens de *la rupture révolutionnaire*[24] (la Russie de 17), mais que, dans ces conditions, *jamais elle ne se présente à l'état « pur » ?* C'est alors, je le reconnais, la « pureté » elle-même qui ferait exception, mais je vois mal quel exemple on en peut citer.

Mais alors, si toute contradiction se présente dans la pratique historique et pour l'expérience historique du marxisme comme une *contradiction surdéterminée ;* si c'est cette surdétermination qui constitue, en face de la contradiction hégélienne, la *spécificité* de la contradiction marxiste ; si la « simplicité » de la dialectique hégélienne renvoie à une « conception du monde », et particulièrement à la conception de l'histoire qui s'y réfléchit ; il faut bien se demander *quel est le contenu, quelle est la raison d'être de la surdétermination* de la contradiction marxiste, — et se poser la question de savoir comment la conception marxiste de la société peut *se réfléchir dans cette surdétermination.* Cette question est capitale, car il est évident que si l'on ne montre pas *le lien nécessaire* qui unit la structure propre de la contradiction chez Marx à sa conception de la société et de l'histoire, si on ne fonde pas cette surdétermination dans les concepts même de la théorie de l'histoire marxiste, cette catégorie restera « en l'air », car, même exacte, même vérifiée par la pratique politique, elle n'est jusqu'ici que *descriptive,* et donc *contingente,* — et de ce fait, *comme toute description,* à la merci des premières ou des dernières théories *philosophiques* venues.

Mais ici nous allons une fois encore retrouver le fantôme du modèle hégélien, — non plus le modèle abstrait de la contradiction, mais le modèle concret de la *conception de l'histoire* qui se réfléchit en lui. Pour montrer en effet que la structure spécifique de la contradiction marxiste est fondée dans la conception de l'histoire marxiste, il faut s'assurer que cette conception n'est pas elle-même le pur et simple « renversement » de la conception hégélienne. Or il est vrai qu'en première approximation on pourrait soutenir que Marx a « ren-

---

24 Cf. ENGELS, Lettre à C. Schmidt (27-10-1890) : « *La répercussion du pouvoir de l'Etat sur le développement économique peut être de trois sortes. Elle peut agir dans la même direction alors tout marche plus vite ; elle peut agir en sens inverse du développement économique, et de nos jours elle fait fiasco dans chaque grand peuple au bout d'un temps déterminé...* » La caractéristique des deux situations limite y est bien indiquée.

versé » la conception hégélienne de l'Histoire. Montrons-le rapidement. C'est la dialectique des principes internes à chaque société c'est-à-dire la dialectique des moments de l'idée, qui commande toute la conception hégélienne ; comme Marx le dit à vingt reprises, Hegel explique la vie matérielle, l'histoire concrète des peuples, par la dialectique de la conscience (conscience de soi d'un peuple, son idéologie). Pour Marx au contraire, c'est la vie matérielle des hommes qui explique leur histoire : leur conscience, leurs idéologies n'étant alors que le phénomène de leur vie matérielle. Toutes les apparences du « renversement » sont bien réunies dans cette opposition. Poussons alors les choses à l'extrême, presque à la caricature. Que voyons-nous dans Hegel ? Une conception de la société qui reprend les acquisitions de la théorie politique et de l'économie politique du XVIIIe siècle et qui considère que toute société (moderne, sans doute : mais les temps modernes dégagent ce qui jadis n'était que germe) est constituée par *deux sociétés :* la société des besoins, ou *société civile,* et la société politique ou État, et tout ce qui s'incarne dans l'État : religion, philosophie, bref la conscience de soi d'un temps. Autrement dit, schématiquement, par la vie matérielle d'une part, et la vie spirituelle de l'autre. Pour Hegel la vie matérielle (la société civile, c'est-à-dire l'économie) n'est que *Ruse de la Raison,* elle est, sous les apparences de l'autonomie, mue par une loi qui lui est étrangère : sa propre Fin, qui est en même temps sa condition de possibilité : l'État, donc la vie spirituelle. Eh bien, il est une façon, là aussi, de renverser Hegel, en se donnant les gants d'engendrer Marx. Cette façon consiste justement à *renverser le rapport des termes hégéliens c'est-à-dire* à *conserver ces termes :* la société civile et l'État, l'économie et la politique-idéologie, — mais en transformant l'essence en phénomène et le phénomène en essence, ou si l'on préfère en faisant jouer la Ruse de la Raison *à rebrousse-poil.* Alors que chez Hegel c'est le politico-idéologique qui est l'essence de l'économique, chez Marx ce serait l'économique qui ferait toute l'essence du politico-idéologique. Le politique, l'idéologique ne seraient alors que le pur phénomène de l'économique qui en serait « la vérité ». Au principe « pur » de la conscience (de soi d'un temps), principe interne simple qui, dans Hegel, est principe d'intelligibilité de toutes les déterminations d'un peuple historique, on aurait ainsi substitué *un autre principe simple,* son contraire : la vie ma-

térielle, l'économie, — principe simple qui devient à son tour l'unique principe d'intelligibilité universelle de toutes les déterminations d'un peuple historique[25]. *Caricature ?* C'est en ce sens que vont, si on les prend à la lettre, ou à part, les fameuses phrases de Marx sur le moulin à bras, le moulin à eau, et la machine à vapeur. A l'horizon de cette tentation nous avons *le pendant exact de la dialectique hégélienne* — à cette différence près qu'il n'est plus question d'engendrer les moments successifs de l'Idée, mais les moments successifs de l'Economie, en vertu du même principe de la contradiction interne. Cette tentative finit par la réduction radicale de la dialectique de l'histoire à la dialectique génératrice des *modes de production* successifs, c'est-à-dire à la limite, des différentes *techniques* de production. Ces tentations portent, dans l'histoire du marxisme, des noms propres : *l'économisme,* voire le *technologisme.*

Mais il suffit de citer ces deux termes pour éveiller aussitôt la mémoire des luttes théoriques et pratiques conduites par Marx et ses disciples contre ces « déviations ». Et pour le trop fameux texte sur la machine à vapeur, combien de textes péremptoires contre l'économisme ! Abandonnons donc cette caricature, non pas pour opposer à l'économisme le tableau de chasse des condamnations officielles, mais pour examiner *quels principes authentiques* sont à l'œuvre dans ces condamnations, et dans la pensée effective de Marx.

Il est alors décidément impossible de maintenir, dans son apparente rigueur, la fiction du « *renversement* ». Car en vérité *Marx n'a pas conservé, tout en les « renversant », les termes du modèle hégélien de la société.* Il leur en a substitué d'autres, qui n'ont que de lointains rapports avec eux. Bien mieux il a bouleversé *la relation* qui régnait, avant lui, entre ces termes. Chez Marx ce sont à *la fois les termes* et *leur rapport* qui changent de nature et de sens.

Les termes, d'abord, ne sont plus les mêmes.

Sans doute Marx parle encore de « *société civile* » (en particulier dans l'Idéologie allemande : terme qu'on traduit inexactement par « société bourgeoise »), mais c'est par allu-

---

[25] Et, bien entendu, comme en tout « renversement », on aura conservé les termes mêmes de la conception hégélienne : la *société civile* et *l'Etat.*

sion au passé, pour désigner *le lieu* de ses découvertes, et non pour en reprendre *le concept.* Il faudrait étudier de près la formation de ce concept. On verrait s'y dessiner, sous les formes abstraites de la philosophie politique, et sous les formes plus concrètes de l'économie politique du XVIIIe siècle, non pas une véritable théorie de l'histoire économique, ni même une véritable théorie de l'économie, mais *une description et une fondation des comportements économiques,* bref une sorte de *Phénoménologie philosophico-économique.* Or ce qui est très remarquable dans cette entreprise, aussi bien chez les philosophes (Locke, Helvétius, etc...) que chez les économistes (Smith, Turgot, etc...), c'est que cette description de la société civile s'effectue comme s'il s'agissait de la description (et de la fondation) de ce que Hegel, résumant parfaitement son esprit, appelle « *le monde des besoins* », c'est-à-dire un monde rapporté immédiatement comme à son essence interne *aux rapports d'individus* définis par leur volonté particulière, leur intérêt personnel, bref leurs « besoins ». Quand on sait que Marx a fondé toute sa conception de l'économie politique sur la critique de cette présupposition (l'*homo œconomicus,* — et son abstraction juridique ou morale, l' « *homme* » des philosophes), on se doute bien qu'il n'a pu reprendre à son compte un concept qui en était *le produit direct.* Ce qui importe à Marx, ce n'est en effet ni cette *description* (abstraite) des comportements économiques, ni sa prétendue *fondation* dans le mythe de l'homo œconomicus, c'est l' « *anatomie* » de ce monde, et *la dialectique des mutations* de cette « anatomie ». C'est pourquoi le concept de « *société civile* » (monde des comportements économiques individuels et leur origine idéologique) disparaît chez Marx. C'est pourquoi *la réalité économique abstraite* (que Smith par exemple *retrouve* dans les lois du marché comme *résultat* de son effort de fondation) est elle-même comprise par Marx comme l'effet d'une réalité plus concrète et plus profonde : *le mode de production* d'une formation sociale déterminée. Là les comportements individuels économiques (qui servaient de prétexte à cette Phénoménologie économico-philosophique) sont pour la première fois mesurés à leur *condition d'existence.* Degré de développement des *forces de production,* état des *rapports de production :* voilà désormais les concepts fondamentaux de Marx. Si la « société civile » lui en indiquait bien le lieu (c'est ici qu'il faut creuser...), il faut avouer qu'elle ne lui en fournis-

sait même pas la matière. Mais où trouve-t-on tout cela dans Hegel ?

Quant à l'État, il est trop facile de faire la preuve qu'il n'a plus chez Marx le même contenu que chez Hegel. Non seulement, bien sûr, parce que l'État ne peut plus être la « réalité de l'Idée », mais aussi et surtout parce que l'État est pensé systématiquement *comme un instrument* de coercition au service de la classe dominante des exploiteurs. Là encore, sous la « description » et la sublimation des attributs de l'État, Marx découvre *un nouveau concept*, pressenti avant lui dès le XVIIIe siècle (Longuet, Rousseau, etc.), repris même par Hegel dans la Philosophie du droit (qui en fit un « phénomène » de la Ruse de la Raison dont l'État est le triomphe : l'opposition de la pauvreté et de la richesse), et abondamment utilisé par les historiens de 1830 : *le concept de classe sociale*, en rapport direct avec *les rapports de production*. Cette intervention d'un nouveau concept, sa mise en relation avec un concept fondamental de la structure économique, voilà de quoi remanier de fond en comble *l'essence de l'État*, qui désormais n'est plus au-dessus des groupes humains, mais au service de la classe dominante ; qui n'a plus pour mission de s'accomplir dans l'art, la religion et la philosophie, mais de les mettre au service des intérêts de la classe dominante, mieux, de les contraindre à se constituer à partir des idées et thèmes qu'il rend *dominants ;* qui cesse donc d'être la « vérité de » la société civile, pour devenir, non pas la « vérité de » quoi que ce soit d'autre, pas même de l'économie, mais l'instrument d'action et de domination d'une classe sociale, etc.

Pourtant ce ne sont pas seulement *les termes* qui changent : ce sont *leurs rapports mêmes.*

Là il ne faudrait pas croire qu'il s'agit d'une nouvelle distribution technique des rôles qu'imposerait la multiplication des nouveaux termes. Comment en effet se groupent ces nouveaux termes ? D'un côté la *structure* (base économique : forces de production et rapports de production) ; de l'autre la *superstructure* (l'État et toutes les formes juridiques, politiques et idéologiques). On a vu qu'on pouvait tenter de maintenir néanmoins entre ces deux groupes de catégories *le rapport hégélien lui-même* (qu'Hegel impose aux relations entre la société civile et l'État) : *un rapport d'essence à phénomène* sublimé dans le concept de « *vérité de...* ». Ainsi dans Hegel l'État est la « *vérité de* » la société civile, qui n'est, grâce au

jeu de la Ruse de la Raison, que son propre phénomène, *accompli* en lui. Or chez un Marx, qu'on ravalerait ainsi au statut d'un Hobbes ou d'un Locke, la société civile pourrait bien n'être aussi que la « *vérité de* » l'État, son phénomène, qu'une Ruse que la Raison Économique mettrait alors au service d'une classe : la classe dominante. Malheureusement pour ce schéma trop pur, il n'en va pas ainsi. Chez Marx l'identité tacite (phénomène-essence-vérité-de...) de l'économique et du politique disparaît au profit d'une *conception nouvelle* du rapport des *instances déterminantes* dans le complexe structure-superstructure qui constitue l'essence de toute formation sociale. Que ces *rapports* spécifiques entre la structure et la superstructure méritent encore une élaboration et des recherches théoriques, cela ne fait aucun doute. Toutefois Marx nous donne bien les « deux bouts de la chaîne », et nous dit que c'est entre eux qu'il faut chercher... : d'une part *la détermination en dernière instance par le mode de production* (*économique*) ; d'autre part *l'autonomie relative des superstructures et leur efficace spécifique*. Par là il rompt clairement avec le principe hégélien de l'explication par la conscience de soi (l'idéologie), mais aussi avec le thème hégélien *phénomène-essence-vérité-de...* Réellement nous avons affaire à *un nouveau rapport* entre des *termes nouveaux*.

Écoutons le vieil Engels remettre, en 90, les choses au point contre les jeunes « économistes », qui, eux, n'ont pas compris qu'il s'agit bien d'un *nouveau rapport*[26]. La production est le facteur déterminant, mais « *en dernière instance* » seulement. « *Ni Marx ni moi n'avons affirmé davantage* ». Celui qui « *torturera cette phrase* » pour lui faire dire que le facteur économique est *le seul* déterminant « *la transformera en phrase, vide, abstraite, absurde* ». Et d'expliquer : « *La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure — les formes politiques de la lutte des classes et ses résultats — les constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc., les formes-juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses, et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent également leur action dans*

---

[26] Lettre d'ENGELS à Bloch du 21 sept. 90 (Ed. Sociales). MARX et ENGELS, *Etudes Philosophiques*, p. 128.

les luttes historiques, et dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la forme.. ». Il faut prendre ce mot de « *forme* » au sens fort, et lui faire désigner tout autre chose que le formel. Écoutons encore Engels : « *Ce sont des causes historiques et, en dernière instance, économiques, qui ont également formé l'État Prussien, et ont continué à le développer. Mais on pourra difficilement prétendre sans pédanterie que, parmi les nombreux petits États de l'Allemagne du Nord, c'était précisément le Brandebourg qui était destiné par la nécessité économique et non par d'autres encore (avant tout par cette circonstance que, grâce à la possession de la Prusse, le Brandebourg était entraîné dans les affaires polonaises et par elles impliqué dans les relations internationales qui sont décisives également dans la formation de la puissance de la Maison d'Autriche), à devenir la grande puissance où s'est incarnée la différence dans l'économie, dans la langue, et aussi, depuis la Réforme, dans la religion entre le Nord et le Sud...*»[27].

Voilà donc les deux bouts de la chaîne : l'économie détermine, *mais en dernière instance*, à la longue dit volontiers Engels, le cours de l'Histoire. Mais ce cours se « fraie sa voie » à travers le monde des formes multiples de la superstructure, des traditions locales[28] et des circonstances internationales. Je laisse de côté dans cet examen la *solution théorique* qu'Engels propose au problème du rapport entre la détermination *en dernière instance*, l'économique, et les déterminations propres imposées par les superstructures, les traditions nationales et les événements internationaux. Il me suffit ici d'en retenir ce qu'il faut bien appeler l'*accumulation de déterminations efficaces* (issues des superstructures et des circonstances particulières, nationales et internationales) *sur la détermination en dernière instance par l'économique*. C'est ici que peut s'éclairer, me semble-t-il, l'expression de *contradiction surdéterminée* que je proposais, *ici*, parce que nous n'avons plus alors *le fait* pur et simple de l'existence de la surdétermination, mais parce

---

[27] ENGELS ajoute : « *Marx a rarement écrit quelque chose où cette théorie ne joue son rôle, mais le 18 Brumaire est un exemple tout à fait excellent de son application. Dans le Capital on y renvoie souvent.* » Il cite aussi l'Antidühring et le Feuerbach (ibid., p. 130).

[28] ENGELS, « *Les conditions politiques, etc..., voire même la tradition qui hante le cerveau des hommes jouent également un rôle...* » (*ibid.*, p. 129).

que nous l'avons rapporté, pour l'essentiel, et même si notre démarche est encore indicative, *à son fondement.* Cette *surdétermination* devient inévitable, et pensable, dès qu'on reconnaît l'existence réelle, en grande partie spécifique et autonome, irréductible donc à un pur *phénomène*, des formes de la superstructure et de la conjoncture nationale et internationale. Il faut alors aller jusqu'au bout, et dire que cette surdétermination ne tient pas aux situations apparemment singulières ou aberrantes de l'histoire (par exemple l'Allemagne), mais qu'elle est *universelle*, que jamais la dialectique économique ne joue *à l'état pur*, que jamais dans l'Histoire on ne voit ces instances que sont les superstructures, etc., s'écarter respectueusement quand elles ont fait leur œuvre ou se dissiper comme son pur phénomène pour laisser s'avancer sur la route royale de la dialectique, sa majesté Economie parce que les Temps seraient venus. Ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la « dernière instance » ne sonne jamais.

Bref, l'idée d'une contradiction « pure et simple », et non surdéterminée, est, comme le dit Engels de la « phrase » économiste « une *phrase vide, abstraite et absurde* ». Qu'elle puisse servir de modèle pédagogique ou plutôt qu'elle ait pu, à un certain moment précis de l'histoire, servir de moyen polémique et pédagogique, ne lui fixe pas pour toujours son destin. Après tout, les systèmes pédagogiques changent bien dans l'histoire. Il serait temps de faire effort pour élever la pédagogie à la hauteur des circonstances, c'est-à-dire des besoins historiques. Mais qui ne voit que cet effort pédagogique en *présuppose* un autre, purement théorique celui-là. Car si Marx nous donne des principes généraux et des exemples concrets (Le 18 Brumaire : La Guerre civile en France, etc.), si toute la pratique politique de l'histoire du mouvement socialiste et communiste constitue un réservoir inépuisable de « protocoles d'expériences » concrètes, il faut bien dire que la *théorie de l'efficace spécifique des superstructures et autres « circonstances » reste en grande partie à élaborer ;* et avant la théorie de leur efficace, ou en même temps (car c'est par le constat de leur efficace qu'on peut atteindre leur *essence*) *la théorie de l'essence propre des éléments spécifiques de la superstructure.* Cette théorie demeure, comme la carte de l'Afrique avant les grandes explorations, un domaine reconnu dans ses contours, dans ses grandes chaînes et ses grands fleuves, mais le plus souvent, hors quelques régions bien dessinées, inconnu dans ses détails. Qui,

depuis Marx et Lénine, en a *vraiment* tenté ou poursuivi l'exploration ? Je ne connais que Gramsci[30]. Pourtant cette tâche est indispensable pour permettre d'énoncer, ne fût-ce que des propositions plus précises que cette approximation sur le caractère, fondé avant tout dans l'existence et la nature des superstructures, de la *surdétermination* de la contradiction marxiste.

Qu'on me permette encore une dernière illustration. La pratique politique marxiste se heurte constamment à cette réalité qu'on appelle les « *survivances* ». Aucun doute : elles existent bel et bien, sinon elles n'auraient pas la vie aussi dure... Lénine les combattait au sein du parti russe avant même la révolution. Inutile de rappeler qu'après la révolution et depuis, et aujourd'hui encore, elles ont fourni matière à bien des difficultés, des batailles et des commentaires. Or qu'est-ce qu'une « *survivance* » ? Quel est son statut théorique ? Est-elle d'essence « psychologique » ? sociale ? Se réduit-elle à la survie de certaines *structures* économiques que la Révolution n'a pu détruire par ses premiers décrets : la petite production (paysanne avant tout en Russie) par exemple, qui préoccupait tant Lénine ? Ou met-elle en cause également *d'autres structures*, politiques, idéologiques, etc... des *mœurs, des habitudes*, voire des « *traditions* » comme la « *tradition nationale* » avec ses traits spécifiques ? « *Survivance* » : voilà un terme constamment invoqué et qui est encore à la recherche, je ne dirais pas de *son nom* (il en a un !), *mais de son concept*. Or je prétends que pour lui donner le concept qu'il mérite, (et qu'il a bien gagné !) on ne peut se contenter d'un vague hégélianisme du « *dépassement* » et du « *maintien-de-ce-qui-est-nié-dans-sa-négation-même* » (c'est-à-dire de la négation de la négation)...

[30] Les tentatives de *Lukacs*, limitées à l'histoire de la littérature et de la philosophie, me semblent contaminées par un hégélianisme honteux : comme si Lukacs voulait se faire absoudre par Hegel d'avoir été l'élève de Simmel et de Dilthey. *Gramsci* est d'une autre taille. Les développements et les notes de ses *Cahiers de Prison* touchent à tous les problèmes fondamentaux de l'histoire italienne et européenne : économique, sociale, politique, culturelle. On y trouve des vues absolument originales et parfois géniales sur ce problème, fondamental aujourd'hui, des superstructures. On y trouve aussi, comme il se doit quand il s'agit de vraies découvertes, des *concepts nouveaux*, par exemple le concept d'*hégémonie*, remarquable exemple d'une esquisse de solution théorique aux problèmes de l'interpénétration de l'économique et du politique. Malheureusement qui a repris et prolongé, du moins en France, l'effort théorique de Gramsci ?

Car si nous revenons encore un instant à Hegel, nous y constatons que la survivance du passé comme « *dépassé* » (*aufgehoben*) se réduit simplement à la modalité du *souvenir*, qui n'est d'ailleurs que l'inverse de l'*anticipation*, c'est-à-dire la même chose. De même en effet que dès l'aube de l'Histoire humaine, dans les premiers balbutiements de l'Esprit Oriental, joyeusement captif des gigantesques figures du ciel, de la mer et du désert, puis de son bestiaire de pierre, se trahissait déjà le pressentiment inconscient des futurs accomplis de l'Esprit Absolu, — de même, dans chaque instant du Temps, le passé se survit sous la forme du souvenir de ce qu'il a été, c'est-à-dire de la promesse murmurée de son présent. C'est pourquoi *jamais le passé n'est opaque ni obstacle*. Il est toujours digestible, parce que *digéré d'avance*. Rome peut bien régner dans un monde imprégné de la Grèce : la Grèce « dépassée » survit dans ces souvenirs objectifs que sont ses temples reproduits, sa religion assimilée, la philosophie repensée. Etant déjà Rome sans le savoir quand elle s'acharnait à mourir pour délivrer son avenir romain, jamais elle n'entrave Rome dans Rome. C'est pourquoi le présent peut se nourrir des ombres de son passé, voire les projeter devant lui, telles ces grandes effigies de la Vertu Romaine qui ouvrirent aux Jacobins la voie de la Révolution et de la Terreur. C'est que son passé n'est jamais rien d'autre que lui-même, et ne lui rappelle jamais que cette loi d'intériorité qui est le destin de tout Devenir Humain.

Mais c'est assez, je pense, pour faire entendre que le « dépassement » dans Marx, pour autant que ce mot ait encore un sens, (à vrai dire il n'a aucun sens *rigoureux*), n'a rien à voir avec cette dialectique du confort historique ; que le passé y est tout autre qu'une ombre, même « objective », — mais une réalité structurée terriblement positive et active, comme l'est, pour l'ouvrier misérable dont parle Marx, le froid, la faim et la nuit. Mais alors comment *penser* ces *survivances ?* Sinon à partir d'un certain nombre de *réalités*, qui sont justement, dans Marx *des réalités*, qu'il s'agisse des superstructures, des idéologies, des « traditions nationales », voire des mœurs et de l' « esprit » d'un peuple, etc. Sinon à partir de cette *surdétermination de toute contradiction et de tout élément constitutif d'une société, qui fait :* 1) qu'une révolution dans la *structure* ne modifie pas *ipso facto* en un éclair (elle le ferait pourtant si la détermination par l'économique était *l'unique détermination*) les superstructures existantes et en particulier les *idéolo-*

gies, car elles ont comme telles une consistance suffisante *pour se survivre hors du contexte immédiat de leur vie*, voire pour recréer, « secréter » pour un temps, des conditions d'existence de substitution ; 2) que la nouvelle société, issue de la révolution peut, à la fois par les formes mêmes de sa nouvelle superstructure, ou par des « circonstances » spécifiques (nationales, internationales), *provoquer elle-même la survie, c'est-à-dire la réactivation des éléments anciens.* Cette réactivation serait proprement inconcevable dans une dialectique dépourvue de surdétermination. Il me semble, par exemple, pour ne pas éluder la plus brûlante, que lorsqu'on se pose la question de savoir comment le peuple russe, si généreux et fier, a pu supporter sur une aussi vaste échelle les crimes de la répression stalinienne ; voire comment le parti Bolchevick a pu les tolérer ; sans parler de la dernière interrogation : comment un dirigeant communiste a pu les ordonner ? — il faut renoncer à toute logique du « dépassement », ou renoncer à en dire le premier mot. Mais là encore, il est clair, que *théoriquement*, il reste beaucoup à faire. Je ne parle pas seulement des travaux d'histoire, qui commandent tout : mais puisqu'ils commandent tout, je parle de ce qui commande jusqu'au travaux d'histoire, qui se veulent marxistes : *la rigueur ; une conception rigoureuse des concepts marxistes, de leurs implications, et de leur développement ; une recherche et une conception rigoureuse de ce qui leur appartient en propre, c'est-à-dire de ce qui les distingue pour toujours de leurs fantômes.*

Plus que jamais il importe de voir aujourd'hui qu'un des premiers fantômes est l'ombre de Hegel. Il faut *un peu plus de lumière sur Marx*, pour que ce fantôme retourne à la nuit, ou, ce qui est tout un, *un peu plus de lumière marxiste sur Hegel lui-même.* A ce prix nous échapperons au « renversement », à ses équivoques et ses confusions.

Juin-Juillet 1962.

ANNEXE [1]

Je voudrais m'arrêter un instant sur un passage de la lettre à Bloch que j'ai laissé délibérément de côté dans le texte qui précède. Car ce passage, qui concerne la *solution* théorique d'Engels au problème de fondement de la détermination « en dernière instance » par l'économie est en fait *indépendant* des thèses marxistes qu'Engels oppose au dogmatisme « économiste ».

Il s'agit sans doute d'une simple lettre. Mais comme elle constitue un document théorique *décisif* dans la réfutation du schématisme et de l'économisme, comme elle a déjà joué et peut encore jouer à ce titre un rôle *historique*, il vaut mieux ne pas dissimuler que l'argumentation du *fondement* ne répond plus à nos exigences critiques.

La solution d'Engels fait intervenir *un même modèle* à deux niveaux différents d'analyse.

A) Premier niveau : Engels vient de montrer que les superstructures, loin d'être de purs phénomènes de l'économie, ont une efficace propre : « *Dans beaucoup de cas ces facteurs déterminent de façon prépondérante la forme* (des luttes historiques) ». La question qui se pose est alors : comment, dans ces conditions penser l'*unité* de l'efficace réelle, mais relative, des superstructures, — et du principe déterminant « *en dernière instance* » de l'économie ? Comment penser le rapport de ces efficaces distinctes ? Comment dans cette unité *fonder le rôle de* « dernière instance » de l'économique ? Réponse d'Engels :« *Il y a action et réaction de tous ces facteurs* ((*les superstructures*)) *au sein desquels le mouvement économique finit par frayer son chemin comme une nécessité à travers la foule infinie des hasards* (*c'est-à-dire de choses et d'événements dont la liaison intime entre eux est si lointaine ou si difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et la négliger*). » Voici donc le modèle explicatif : « *les divers éléments de la superstructure* » agissent et réagissent les uns sur les autres, produisent une *infinité* d'effets. Ces effets sont assimilables à une infinité de *hasards* (leur nombre

---

[1] Cette *Annexe* à l'article « Contradiction et Sudétermination » est restée inédite. La lettre d'Engels à Bloch date du 21-9-1890.

est infini, et leur *liaison intime* est si lointaine et, de ce fait, si malaisée à connaître qu'elle est *négligeable*), au travers desquels « *le mouvement économique* » se fraie sa voie. Ces effets sont des *hasards*, le mouvement économique est *la nécessité, leur nécessité.* Je laisse de côté pour l'instant *le modèle* : hasards-nécessité, et ses présupposés. Ce qui est singulier dans ce texte, c'est *le rôle attribué* aux différents éléments de la superstructure. Tout se passe comme s'ils étaient ici, une fois déclenché entre eux le système *action-réaction*, chargés de *fonder l'infinie diversité des effets* (choses et événements, dit Engels) entre lesquels, comme entre autant de hasards, l'économie tracera sa voie souveraine. Autrement dit, les éléments de la superstructure ont bien une *efficace*, mais cette efficace se disperse *en quelque sorte à l'infini*, dans l'infinité des effets, des hasards, dont on pourra, lorsqu'on aura atteint cette extrémité dans l'infinitésimal, considérer les liaisons intimes comme inintelligibles (trop difficiles à démontrer) et de ce fait comme *inexistantes*. La dispersion infinitésimale a donc pour effet de dissiper *dans l'inexistence microscopique* l'efficace reconnue aux superstructures dans leur existence *macroscopique*. Certes cette inexistence est *épistémologique* (on peut « *regarder comme* » inexistante la liaison microscopique, — il n'est pas dit qu'elle soit inexistante : mais elle est inexistante pour la *connaissance*). Mais, quoiqu'il en soit c'est au sein de cette diversité microscopique infinitésimale que la nécessité macroscopique « *finit par se frayer un chemin* », c'est-à-dire finit par prévaloir.

Il faut ici faire deux remarques.

Première remarque. Dans ce schéma, nous n'avons pas affaire à une *véritable solution*, nous avons affaire à l'élaboration d'*une partie* de la solution. Nous apprenons que les superstructures agissant-réagissant entre elles monnaient leur efficace en « événements et choses » infinitésimales, c'est-à-dire en autant de « hasards ». Nous voyons que c'est *au niveau* de ces hasards que doit pouvoir se fonder la solution, puisque ces hasards ont pour objet d'introduire le contre-concept de la *nécessité* (économique) déterminante en dernière instance. Mais ce n'est qu'une demi-solution puisque le rapport entre *ces hasards* et *cette nécessité* n'est pas fondé, ni explicité ; puisque (c'est proprement nier ce rapport, et son problème), Engels présente même *la nécessité* comme tout à fait *extérieure* à ces hasards (comme un mouvement qui finit

par se frayer sa voie *parmi* une infinité de hasards). Mais alors, nous ne savons pas si *cette nécessité est justement la nécessité de ces hasards, et, si elle l'est, pourquoi elle l'est.* Cette question reste ici en suspens.

Deuxième remarque : on s'étonne de voir Engels donner dans ce texte les *formes de la superstructure* comme l'origine d'une infinité microscopique d'événements dont le lien interne est inintelligible (et donc négligeable). Car, d'une part on pourrait en dire tout autant des formes de l'infrastructure (et c'est vrai que le détail des événements économiques microscopiques pourrait être dit inintelligible et négligeable !) Mais surtout ces *formes*, comme telles, sont justement formes comme *principes de réalité*, mais aussi formes comme *principes d'intelligibilité de leurs effets*. Elles sont, elles, parfaitement *connaissables*, et à ce titre elles sont la raison transparente des *événements* qui relèvent d'elles. Comment se fait-il qu'Engels passe aussi vite sur ces formes, sur leur essence et leur rôle, pour ne considérer d'elles que la poussière microscopique de leurs effets, négligeables et inintelligibles ? Plus précisément cette *réduction* en poussière de hasards n'est-elle pas *absolument contraire* à la fonction *réelle* et *épistémologique* de ces formes ? Et puisqu'Engels l'invoque, qu'a donc fait Marx dans *Le* 18 *Brumaire*, sinon une analyse de l'action et des réactions de ces « différents facteurs » ? une analyse parfaitement intelligible de *leurs effets ?* Mais Marx n'a pu conduire cette « démonstration » qu'en ne confondant pas *les effets historiques* de ces facteurs *avec leurs effets microscopiques*. Les formes de la superstructure en effet sont bien cause d'une infinité d'événements, mais tous ces événements ne sont pas *historiques* (cf. Voltaire : tous les enfants ont un père, mais tous les « pères » n'ont pas d'enfants), seuls le sont ceux que, parmi les autres, les dits « facteurs » *retiennent*, *élisent*, bref *produisent comme tels* (pour ne prendre qu'un cas : tout homme politique, installé au gouvernement, fait en fonction de sa *politique*, en fonction aussi de ses *moyens*, un *choix* parmi les événements, et *les promeut en fait au rang d'événements historiques*, ne serait-ce par exemple qu'en réprimant une manifestation !). A ce *premier niveau*, je dirais donc, pour résumer : 1° nous n'avons pas encore de vraie solution : 2° le « monnayage » de l'efficace des formes de la *superstructure* (dont il est question ici) dans l'infini des effets microscopiques (hasards inintelligibles) ne

correspond pas à la conception marxiste de la *nature* des superstructures.

B) SECOND NIVEAU : Et, de fait au second niveau de son analyse, nous voyons Engels *abandonner* le cas des superstructures, et appliquer son modèle à un autre objet, qui cette fois *lui correspond :* la combinaison des volontés individuelles. Nous le voyons aussi répondre à la question, en nous donnant *le rapport* entre les hasards et la nécessité, c'est-à-dire *en le fondant.* « *L'histoire se fait de telle façon que le résultat final se dégage toujours des conflits d'un grand nombre de volontés individuelles, dont chacune à son tour est faite telle qu'elle est, par une foule de conditions particulières d'existence ; il y a donc là d'innombrables forces qui se contrecarrent mutuellement, un groupe infini de parallélogrammes de forces, d'où ressort une résultante — l'événement historique — qui peut être regardée en elle-même à son tour, comme le produit d'une force agissant comme un tout, de façon inconsciente et aveugle. Car ce que veut chaque individu est empêché par chaque autre, et ce qui s'en dégage est quelque chose que personne n'a voulu. C'est ainsi que l'histoire jusqu'à nos jours se déroule à la façon d'un processus de la nature, et est soumise aussi, en substance, aux mêmes lois de mouvement qu'elle. Mais de ce que les diverses volontés, dont chacune veut ce à quoi la poussent sa constitution physique, et les circonstances extérieures, économiques en dernière instance (ou ses propres circonstances personnelles ou les circonstances sociales générales), n'arrivent pas à ce qu'elles veulent, mais se fondent en une moyenne générale, en une résultante commune, on n'a pas le droit de conclure qu'elles sont égales à zéro. Au contraire, chacune contribue à la résultante, et, à ce titre est incluse en elle* ».

Je m'excuse de cette longue citation, mais je devais la produire parce qu'elle contient bien la réponse à notre question. Ici en effet la nécessité *est fondée au niveau des hasards eux-mêmes, sur les hasards eux-mêmes* comme *leur* résultante globale : elle est donc bien *leur nécessité.* La réponse qui manquait dans la première analyse, *nous l'avons bien ici.* Mais à quelle condition l'avons-nous obtenue ? A la condition d'avoir *changé d'objet,* à la condition de partir, non plus des superstructures et de leur interaction, et finalement de leurs effets microscopiques, — mais *des volontés individuelles, affrontées et combinées dans des rapports de force.* Tout se passe donc

comme si le *modèle* appliqué à l'efficace des superstructures avait été en réalité *emprunté* à son *véritable* objet auquel nous avons maintenant à faire : *le jeu des volontés individuelles.* On comprend alors qu'il ait pu rater son premier objet, qui n'était pas le sien, et qu'il puisse atteindre le second, *qui est vraiment le sien.*

Comment alors se fait la démonstration ? Elle repose sur le modèle physique du *parallélogramme des forces :* les volontés sont autant de forces ; s'affrontent-elles deux à deux, dans une situation simple, leur résultante sera une *force tierce,* différente de chacune et pourtant commune aux deux, et telle que chacune des deux, bien qu'elle ne s'y *reconnaisse pas,* en soit pourtant partie, c'est-à-dire co-auteur. Dès l'origine nous voyons donc apparaître ce phénomène fondamental de la *transcendance de la résultante* par rapport aux forces composantes : double transcendance, au regard du degré respectif des forces composantes, — et au regard de la réflexion de ces forces en elles-mêmes (c'est-à-dire de leur conscience, puisqu'il s'agit ici de *volontés*). Ce qui implique : 1° que la résultante sera d'un degré tout à fait autre que le degré de chaque force (plus élevé si elles s'ajoutent, plus faible, si elles se contrarient) ; 2° que la résultante sera, dans son essence, *inconsciente* (inadéquate à la conscience de chaque volonté, — et en même temps *une force sans sujet,* force objective, mais, dès le départ *force de personne*). C'est pourquoi, à l'arrivée elle devient cette résultante globale qui peut être « *regardée elle-même à son tour comme le produit d'une force agissant comme un tout, de façon inconsciente et aveugle* ». Il est clair que nous avons *fondé,* et *engendré* cette force triomphante *en dernière instance :* la détermination de l'économie, qui, cette fois n'est plus extérieure aux hasards à travers lesquels elle frayait sa voie, mais qui est *l'essence intérieure* de ces hasards.

Je voudrais montrer : 1° que nous avons bien maintenant affaire au *véritable objet* du *modèle* d'Engels : 2° que grâce à cette adéquation Engels répond effectivement à la question qu'il se pose, et qu'il nous donne réellement *la solution du* problème qu'il a posé ; 3° que problème et solution n'existent qu'en fonction de l'adéquation du modèle à son *objet* ; 4° que, comme cet objet n'existe pas, ni *le* problème ni *la* solution n'existent ; 5° qu'il faudrait chercher la raison de toute cette construction vaine.

Je laisse volontairement de côté la référence d'Engels à la

nature. Comme le modèle qu'il s'est donné est lui-même *physique* (on en trouve le premier exemple dans Hobbes, puis d'innombrables éditions ultérieures, je signale en particulier celle d'Holbach, particulièrement pure), rien d'étonnant à ce qu'il puisse nous renvoyer de l'histoire à *la nature*. Ce n'est pas une démonstration, c'est une tautologie. (Je note qu'il ne s'agit ici que du *modèle* utilisé, et qu'évidemment la *dialectique de la nature* n'est pas en cause dans ce développement, pour la bonne raison qu'elle relève d'une tout autre question). Epistémologiquement, une tautologie est nulle et non avenue ; mais elle peut toutefois jouer un rôle *édifiant*. Il est rassurant de pouvoir directement renvoyer ainsi à la *nature*, ça ne se discute pas. (Hobbes le disait déjà : les hommes s'arrachent les cheveux ou la vie sur la politique, mais ils s'entendent comme quatre sur l'hypothénuse et la chute des corps).

C'est l'argumentation même d'Engels que je voudrais examiner de très près, cette argumentation qui réalise, à première vue, un si parfait accord *entre son modèle et son objet*. Or que voyons-nous ? Un accord au niveau *immédiat* du modèle et de l'objet. Mais en deçà, et au-delà, un accord *postulé*, non *démontré*, et à sa place, *l'indétermination*, c'est-à-dire du point de vue de la connaissance, le vide.

En deçà. L'évidence du contenu qui nous frappe quand nous nous représentons le parallélogramme des forces (volontés individuelles) cesse dès qu'on se pose (et Engels se la pose !) la question de l'origine (donc de la cause) des *déterminations* de ces volontés individuelles. Alors nous sommes *renvoyés à l'infini*. « *Chacune est telle qu'elle est par une foule de conditions particulières d'existence* ». Chaque volonté individuelle, simple quand on la considère comme un commencement absolu, devient le produit d'une infinité de circonstances microscopiques relevant de sa « *constitution physique* » et des circonstances « *extérieures* », de ses « *propres circonstances personnelles* » « *ou* » des « *circonstances sociales générales* », des circonstances extérieures « *économiques en dernière instance* », le tout énoncé pêle-mêle, et de telle sorte qu'à côté de déterminations purement contingentes et singulières figurent *aussi* des déterminations générales (et en particulier ce qui est *justement en question* : les circonstances économiques déterminantes en dernier ressort). Il est clair qu'Engels ici mélange deux types d'explication.

Premier type : un type non-marxiste, mais *adapté à son objet présent* et à ses hypothèses, l'explication par *l'infini des circonstances*, ou des hasards (on la trouve cette forme dans Helvétius et d'Holbach) : cette explication peut avoir une valeur critique (dans la mesure, comme c'était le cas déjà au XVIIIe siècle, où elle est destinée, entre autres, à réfuter toute intervention divine), mais, du point de vue de la connaissance, elle est *vide*. Elle se donne une infinité *sans contenu*, une généralisation abstraite et à peine programmatique.

Deuxième type : Pourtant, *en même temps*, Engels fait intervenir un type *d'explication marxiste*, quand il range parmi les circonstances infinies (qui sont par essence microscopiques) des déterminations à la fois *générales* et *concrètes* que sont les circonstances *sociales* et les circonstances *économiques* (déterminantes en dernier ressort). Mais ce type d'explication *ne répond pas à son objet*, puisqu'il représente, à l'origine, *la solution même* qu'il s'agit de *produire* et de *fonder* (la génération de cette détermination en dernier ressort). Je me résume : ou bien nous demeurons dans l'objet et le problème que se pose Engels, et alors nous sommes en face de l'infini, de l'indéterminé (donc du vide épistologique) ; ou bien nous retenons, dès ce moment, comme l'origine même, la solution (pleine de contenu) qui est justement *en question*. Mais alors nous ne sommes plus *ni dans l'objet ni dans le problème*.

Au-delà. Nous nous retrouvons dans la même alternative. Car, une fois posé le premier parallélogramme, nous n'avons qu'une résultante formelle, qui n'est pas égale à la résultante définitive. La résultante définitive sera la résultante d'une infinité de résultantes, c'est-à-dire le produit d'une prolifération infinie de parallélogrammes. Là encore, ou bien l'on fait confiance à l'infini (c'est-à-dire à l'indéterminé, c'est-à-dire au vide épistémologique) pour produire dans la résultante finale *la* résultante qu'on veut *déduire :* celle qui coïncidera avec la détermination économique en dernière instance, etc. ; c'est-à-dire qu'on *fait confiance au vide pour produire le plein* (et par exemple, si on s'en tient au modèle *formel* pur de la composition des forces, il n'échappe pas à Engels que les dites forces en présence peuvent s'annuler, ou se contrecarrer... dans ces conditions qui nous prouve que la résultante globale ne sera pas *nulle*, par exemple, ou en tout cas, qui nous prouve qu'*elle sera bien celle qu'on veut, l'économique*, et pas une autre, la politi-

que, ou la religieuse ? A ce niveau formel on *n'a aucune assurance d'aucune sorte sur le contenu des résultantes, d'aucune* résultante). Ou alors, on *glisse* subrepticement *dans la résultante finale le résultat qu'on attend,* où l'on retrouve tout bonnement ce qu'entre autres déterminations microscopiques on avait, dès l'origine, glissé de déterminations macroscopiques dans le conditionnement de la volonté singulière : l'économie. Je suis obligé de répéter ce que je viens de dire à propos de l'en deçà : ou bien l'on reste bien dans *le problème* qu'Engels pose à son objet (les volontés individuelles), mais alors on tombe dans le vide épistémologique de l'infinité des parallélogrammes et de leurs résultantes. Ou bien l'on *donne* tout simplement la solution marxiste, mais alors on ne l'a plus *fondée* et ce n'était pas la peine de la *chercher.*

Le problème qui se pose donc est le suivant : pourquoi tout est-il si clair et si bien accordé au niveau des *volontés individuelles,* et pourquoi tout devient ou vide ou tautologique *en deçà* et *au-delà d'elles?* Comment se fait-il que, si *bien posé,* correspondant si bien *à l'objet* dans lequel il est posé, le problème soit incapable de solution dès qu'*on s'éloigne* de son objet initial ? Question qui reste l'énigme des énigmes, tant qu'on ne remarque pas que c'est *son objet initial* qui commande à la fois *l'évidence du problème et l'impossibilité de sa solution.*

Toute la démonstration d'Engels est en effet suspendue à *cet objet* très particulier, que sont *les volontés individuelles* mises en rapport dans le modèle physique du parallélogramme des forces. *C'est là sa véritable présupposition, et méthodologique et théorique.* Là en effet le modèle a un sens : on peut lui donner *un contenu* et on peut le *manier.* Il « décrit » des rapports humains bilatéraux de rivalité, de contestation ou de coopération apparemment « élémentaires ». A ce niveau on peut se donner l'impression de ressaisir dans des unités réelles et discrètes, et visibles, l'infinie diversité antérieure des causes microscopiques. A ce niveau le hasard se fait homme, le mouvement antérieur se fait volonté consciente. C'est bien là que tout commence, et c'est à partir de là qu'on peut commencer à *déduire.* Mais le malheur veut que ce fondement si sûr ne fonde rien du tout, que ce principe si clair ne débouche que sur la nuit, — à moins de demeurer en lui-même et de répéter, comme preuve immobile de tout ce qu'on attend de lui, *sa propre évidence.* Justement quelle est *cette évidence ?* Il faut reconnaître *que cette évidence n'est rien d'autre que celle des pré-*

supposés de l'idéologie bourgeoise classique et de l'économie politique bourgeoise. Et de quoi part en effet cette idéologie classique, sinon justement, qu'il s'agisse de Hobbes dans la composition des conatus, de Locke et Rousseau dans la génération de la volonté générale ; d'Helvétius ou d'Holbach dans la production de l'intérêt général ; de Smith ou Ricardo (les textes foisonnent) dans les comportements de l'atomisme ; de quoi part-elle, sinon justement de l'affrontement de ces fameuses *volontés individuelles,* qui ne sont en rien le point de départ de la réalité, mais point de départ pour une *représentation* de la réalité, pour *un mythe* destiné à *fonder* (pour l'éternité) dans la nature (c'est-à-dire pour l'éternité) *les objectifs* de la bourgeoisie ? Si Marx a si bien critiqué *dans cette présupposition explicite le mythe de l'homo œconomicus,* comment Engels peut-il le reprendre aussi naïvement à son compte ? Comment peut-il nous représenter, sinon par une fiction tout aussi optimiste que la fiction de l'économie bourgeoise, par une fiction plus proche de Locke et de Rousseau que de Marx, que la résultante des volontés individuelles, et la résultante de ces résultantes a effectivement un *contenu général,* incarne vraiment la détermination *en dernière instance de l'économie* (je pense à Rousseau, qui voulait à toute force que d'un vote bien conduit, de volontés particulières coupées les unes des autres, et se composant, sortît cette miraculeuse Minerve : la volonté générale !). Les idéologues du XVIIIe siècle (Rousseau à part) ne demandaient pas à leur présupposition de produire *autre chose qu'elle même.* Ils lui demandaient tout simplement de fonder *les valeurs* que cette *présupposition incarnait déjà,* et c'est pourquoi, *pour eux, la tautologie avait un sens,* évidemment interdit à Engels, qui, lui, *veut* retrouver le contraire de la présupposition même.

C'est pourquoi, finalement, Engels réduit dans son propre texte à presque rien ses prétentions. Que nous reste-t-il alors de ce schéma et de cette « démonstration » ? Cette phrase qu'étant donné tout le système des résultantes, la résultante finale contient bien quelque chose des volontés individuelles originaires : « *chacune contribue à la résultante, et, à ce titre est incluse en elle* ». C'est une pensée, qui *dans un tout autre contexte,* peut *rassurer* des esprits inquiets de leur prise sur l'histoire ou, une fois Dieu mort, inquiets sur la reconnaissance de leur personnalité historique. Je dirais presque que c'est, alors, une bonne pensée désespérée, qui peut nourrir des désespoirs, c'est-à-dire

des espérances. (Ce n'est pas un hasard si Sartre, sur la base même de la « question » d'Engels, sur la question du « fondement » et de la genèse de la nécessité « sans auteur » de l'histoire, *poursuit le même objet*, avec des arguments tout aussi philosophiques, *bien que d'une autre inspiration*).

Que nous reste-t-il encore ? Une phrase où *la résultante* finale n'est plus la détermination économique de longue haleine, mais... « *l'événement historique* ». Les volontés individuelles produisent donc des *événements historiques !* Mais quand on y regarde de près, on peut à l'extrême rigueur admettre que le schéma nous donne *la possibilité de l'événement* (des hommes s'affrontent : *il se passe* toujours quelque chose, ou rien, qui est aussi un événement : attendre Godot), mais *absolument pas la possibilité de l'événement historique*, absolument pas la raison qui distingue de l'infinité des choses qui *adviennent* aux hommes dans leurs jours et leurs nuits, anonymes à force d'être singulières, l'événement *historique* comme tel. C'est qu'il faudrait poser (pour une fois !) le problème *à l'envers*, ou plutôt *autrement*. Jamais en effet on ne rendra compte d'un événement *historique*, — et même en invoquant la vertu de cette loi qui fait muer la quantité en qualité — *si on prétend l'engendrer de la possibilité (indéfinie) de l'événement non-historique*. Ce qui fait que *tel* événement est *historique*, ce n'est pas qu'il soit un *événement*, c'est justement son *insertion dans des formes elles-mêmes historiques*, dans *les formes de l'historique comme tel (les formes de la structure et de la superstructure)*, des formes qui n'ont rien de ce mauvais infini où se tient Engels quand il a abandonné la proximité de son modèle originel, au contraire, des formes parfaitement *définissables* et *connaissables* (connaissables, Marx l'a répété, et Lénine après lui, par des disciplines scientifiques empiriques c'est-à-dire non-philosophiques). Un événement qui tombe sous ces formes, qui a de quoi tomber sous ces formes, *qui est un contenu possible pour ces formes*, qui les affecte, qui les concerne, les renforce ou les ébranle, qui les provoque ou qu'elles provoquent, voire choisissent ou sélectionnent, voilà *un événement historique*. Ce sont donc ces formes qui commandent tout, qui détiennent par avance la solution du *faux* problème que se pose Engels, — qui, à vrai dire n'en détiennent même pas la solution, puisqu'il n'y a jamais eu d'*autre problème* que celui qu'Engels s'est posé à partir de présuppositions purement *idéologiques*, — puisqu'il n'y a jamais eu *de* problème !

Certes, encore une fois, il y avait bien l'apparence d'un problème pour *l'idéologie bourgeoise :* retrouver le monde de l'histoire à partir de *principes* (*l'homo œconomicus* et ses avatars *politiques et philosophiques*) qui, loin d'être des principes d'explication scientifiques étaient au contraire et tout simplement la projection de sa propre *image du monde*, de ses propres aspirations, de son programme *idéal* (un monde qui fût réductible à son essence : la volonté consciente des individus, leurs actions et leurs entreprises privées...). Mais une fois cette idéologie, sans laquelle jamais *ce* problème ne se serait posé, balayée par Marx, comment resterait-il encore *le* problème qu'elle se posait, c'est-à-dire comment resterait-il encore *un* problème ?

Pour clore ce trop long commentaire, qu'on me permette encore deux remarques : une remarque épistémologique et une remarque historique.

Je ferai remarquer, pensant au *modèle* d'Engels, que toute discipline scientifique s'établit *à un certain niveau*, précisément le niveau où *ses concepts peuvent recevoir un contenu* (sans quoi ils ne sont le concept de rien, c'est-à-dire ils ne sont pas des concepts). Tel est le niveau de *la théorie historique* de Marx : le niveau des concepts *de structure, de superstructure et de toutes leurs spécifications.* Mais quand *la même discipline scientifique* prétend produire, à partir d'un *autre niveau que le sien*, à partir d'un niveau qui ne fait l'objet d'*aucune connaissance scientifique* (comme, dans notre cas, la genèse des volontés individuelles à partir de l'infini des circonstances, et la genèse de la résultante finale à partir de l'infini des parallélogrammes...) *la possibilité de son propre objet et des concepts qui lui correspondent*, alors elle tombe dans le *vide épistémologique*, ou, ce qui en est le vertige, dans le *plein philosophique.* C'est le destin de la tentative de *fondation* à laquelle se livre Engels dans sa lettre à Bloch : et l'on voit qu'il est impossible d'y distinguer le vide épistémologique du vertige philosophique, puisqu'ils ne sont qu'*une seule et même chose.* Dans ce passage précis, avec des arguments empruntés (et c'est finalement leur seule *caution*, purement *morale*) aux modèles des sciences de la nature, sous leurs espèces mêmes, Engels n'y est que *philosophe.* Philosophique, l'usage de son « modèle » de référence. Mais aussi, et avant tout, philosophique son *projet de fondation.* J'insiste à dessein sur ce point, car nous en avons un autre exemple récent, celui de Sartre,

qui, lui aussi, a entrepris de *fonder philosophiquement* (il a sur Engels, à cet égard, l'avantage de le *savoir* et de le *dire*) les concepts épistémologiques du matérialisme historique. Et il suffit de se reporter à certaines pages de la Critique de la Raison dialectique (pp. 68-69 par exemple) pour voir que, s'il récuse la réponse d'Engels et ses arguments, Sartre approuve au fond *sa tentative même.* Il n'est entre eux qu'une querelle de moyens, mais en ce point, ils sont unis par une même tâche *philosophique.* On ne peut interdire à Sartre sa propre voie qu'en fermant celle qu'Engels lui ouvre.

Mais il faut alors se poser le problème de cette tentation philosophique dans certains textes d'Engels. Pourquoi à côté d'intuitions théoriques géniales trouve-t-on chez Engels des exemples de ce retour en arrière, en deçà de la critique marxiste de toute « *philosophie* » ? Cette question ne peut recevoir de réponse que de l'histoire des rapports de la pensée marxiste et de la « philosophie », et de la nouvelle théorie philosophique (en un sens non-idéologique) que portait en elle la découverte de Marx. Je ne puis évidemment l'aborder ici. Mais il faut peut-être d'abord se convaincre de l'*existence* de ce problème, pour se donner l'envie et les moyens de le *poser* correctement, puis de le résoudre.

IV

LE « PICCOLO », BERTOLAZZI ET BRECHT

(Notes sur un théâtre matérialiste)

Je veux rendre ici justice à l'extraordinaire représentation donnée, en juillet 1962, par le *Piccolo Teatro* de Milan au Théâtre des Nations. Justice, parce que la pièce de Bertolazzi, *El Nost Milan*, fut généralement accablée sous les condamnations, ou les regrets de la critique parisienne[1], et de ce fait, privée du public qu'elle méritait. Justice parce que, loin de nous en distraire par le spectacle de vieilleries rances, le choix et la mise en scène de Strehler nous jettent au cœur des problèmes de la dramaturgie moderne.

●

On me pardonnera, pour l'intelligence de la suite, de « raconter » brièvement, la pièce de Bertolazzi[2].

Le premier des trois actes, c'est le Tivoli de Milan des années 90 : un Luna-Parc populaire, misérable, dans la brume dense d'un soir d'automne. Cette brume, c'est déjà une autre Italie que celle de nos mythes. Et ce peuple, qui déambule, la journée achevée, entre les barraques, les tireuses de cartes, le cirque, et tous les attraits de la foire : chômeurs, petits métiers, demi-mendiants, filles quêtant l'avenir, vieux et vieilles à l'affût de quelques sous, militaires en goguette, voleurs

---

[1] « Mélodrame épique »... « mauvais théâtre populaire »... « misérabilisme contagieux d'Europe Centrale »... « le mélo larmoyant »... « la plus détestable sensiblerie »... « vieille chaussure éculée »... « Une goualante pour Piaf »... « mélodrame misérabiliste, surrenchère réaliste » (formules du *Parisien-libéré*, de *Combat*, du *Figaro*, de *Libération*, *Paris-Presse*, *Le Monde*).

[2] Auteur dramatique milanais de la fin du dernier siècle, qui ne connut qu'une médiocre carrière — sans doute parce qu'il s'entêta dans des pièces « véristes » d'un style assez singulier pour déplaire au public qui fixait alors le « goût théâtral » : le public bourgeois.

à la tire poursuivis par les flics... ce peuple-là non plus n'est pas le peuple de nos mythes : mais un sous-prolétariat, qui passe le temps comme il peut, avant la soupe (pas pour tous) et la nuit. Une bonne trentaine de personnages qui vont et viennent dans cet espace vide, attendant on ne sait quoi, que quelque chose commence sans doute, le spectacle ? non, car ils resteront devant les portes, que quelque chose commence, en général, dans leur vie, où il ne se passe rien. Ils attendent. Pourtant, à la fin de l'acte apparaît dans un bref éclair l'esquisse d'une « histoire », la figure d'un destin. Une jeune fille, Nina, regarde de toute son âme, transfigurée par les lumières du cirque, à travers une déchirure de la toile, le clown, qui fait son numéro périlleux. La nuit est venue. Pour une seconde, le temps est suspendu. Déjà la guette le Togasso, le mauvais garçon, qui veut la prendre. Bref défi, recul, départ. Un vieil homme est là, « mangeur de feu » : le père, qui a tout vu. Quelque chose s'est noué, qui pourrait être un drame.

Un drame ? Le second acte l'a bel et bien oublié. Nous sommes en plein jour, dans l'immense local d'une soupe populaire. Là encore toute une foule de petites gens, le même peuple, mais d'autres personnages : les mêmes métiers de la misère et du chômage, décombres du passé, drames ou rires du présent : petits artisans, mendiants, un cocher, un vieux garibaldien, des femmes, etc. En plus quelques ouvriers qui construisent l'usine, tranchant sur ce *lumpen-proletariat :* eux parlent déjà d'industrie, de politique, et presque d'avenir, mais à peine, et encore mal. C'est l'envers de Milan, 20 ans après la conquête de Rome et les fastes du *Risorgimento :* le Roi et le Pape sont sur leurs trônes, le peuple dans la misère. Oui, le jour du second acte est bien la vérité de la nuit du premier : ce peuple n'a pas plus d'histoire dans la vie que dans ses rêves. Il subsiste, c'est tout : il mange (seuls les ouvriers s'en vont, à l'appel de la sirène), il mange et il attend. Une vie où il ne se passe rien. Puis, tout à la fin de l'acte, sans raison apparente, Nina rentre en scène, et avec elle le drame. Nous savons que le clown est mort. Les hommes et les femmes, peu à peu s'en vont. Le Togasso surgit, il force la fille à l'embrasser, à lui donner les sous qu'elle a. Quelques gestes à peine. Le père survient. (Nina pleure au bout de la longue table.) Il ne mange pas : il boit. Il tuera le Togasso au couteau après une lutte farouche, puis s'enfuira, hagard, terrassé

par son acte. Là encore un bref éclair, après le long piétinement.

Au troisième acte, c'est l'aube sur l'asile de nuit des femmes. Des vieilles, incorporées au mur, assises, parlent, se taisent. Une forte paysanne, éclatante de santé, décidément retournera dans sa campagne. Des femmes passent : inconnues de nous, toujours les mêmes. La Dame patronnesse emmènera tout son monde à la Messe, quand sonneront les cloches. Puis, la scène vidée, ressurgit le drame. Nina dormait dans l'asile. Son père vient la voir, une dernière fois avant la prison : qu'elle sache au moins qu'il a tué pour elle, pour son honneur... mais soudain tout se renverse : c'est Nina qui se dresse contre son père, contre les illusions et les mensonges dont il l'a nourrie, contre les mythes dont il va, lui, périr. Car elle, elle se sauvera, et toute seule, puisqu'il le faut. Elle quittera ce monde qui n'est que nuit et misère, et entrera dans l'autre, où règnent le plaisir et l'or. Le Togasso avait raison. Elle paiera le prix qu'il faut, elle se vendra, mais elle sera de l'autre côté, du côté de la liberté et de la vérité. Les sirènes sonnent maintenant. Le père, qui n'est qu'un corps cassé, l'a embrassée, puis est parti. Les sirènes sonnent toujours. Nina, droite, sort dans la lumière du jour.

●

Voilà, ramassés en quelques mots, les thèmes de cette pièce, et leur ordre d'apparition. Peu de choses en somme. Assez pourtant pour nourrir des malentendus, mais assez aussi pour les dissiper, et découvrir, sous leur surface, une étonnante profondeur.

Le premier malentendu, c'est naturellement le reproche de « mélodrame misérabiliste ». Mais il suffit d'avoir « vécu » le spectacle, ou de réfléchir à son économie, pour s'en défaire. Car s'il contient des éléments mélodramatiques, le drame tout entier n'en est que la critique. C'est le père en effet qui vit l'histoire de sa fille sur le mode du mélodrame, non seulement l'aventure de sa fille, mais avant tout sa propre vie dans ses rapports avec sa fille. C'est lui qui a inventé pour elle la fiction d'une condition imaginaire, et l'a élevée dans les illusions du cœur ; c'est lui qui tente désespérément de donner corps et sens aux illusions dont il a nourri sa fille : lorsqu'il veut la garder pure de tout contact avec le monde qu'il lui a

caché, et lorsque, désespérant de se faire entendre d'elle, il tue celui par qui vient le Mal : le Togasso. Alors il vit réellement et intensément les mythes qu'il a forgés pour épargner à sa fille la loi de ce monde. Le père est alors la figure même du mélodrame, la « loi du cœur » qui s'abuse sur la « loi du monde ». C'est justement cette inconscience délibérée que refuse Nina. Elle fait, elle, son expérience réelle du monde. Avec le clown sont morts ses rêves d'adolescence. Le Togasso lui a ouvert les yeux : balayant les mythes de l'enfance et les mythes du père tout ensemble. Sa violence même l'a libérée des mots et des devoirs. Elle a enfin vu ce monde nu et cruel, où la morale n'est que mensonge ; elle a compris que son salut était en ses seules mains et qu'elle ne pouvait passer dans l'autre monde qu'en faisant argent du seul bien à sa discrétion : la jeunesse de son corps. La grande explication de la fin du troisième acte est plus que l'explication de Nina avec son père : c'est l'explication du monde sans illusions avec les misérables illusions du « cœur », c'est l'explication du monde réel avec le monde mélodramatique, la prise de conscience dramatique qui jette au néant les mythes mélodramatiques, ceux-là même qu'on a reprochés à Bertolazzi et Strehler. Ceux qui retenaient ce grief pouvaient simplement découvrir dans la pièce la critique qu'ils voulaient lui adresser de la salle.

Mais une seconde raison, plus profonde, dissipe ce malentendu. J'ai cru la suggérer en rendant compte de « l'apparaître » de la pièce, quand j'ai montré le rythme étrange de son « temps ».

Voici en effet une pièce singulière par sa dissociation interne. On a remarqué que les trois actes présentent la même structure, et presque le même contenu : la coexistence d'un temps vide, long et lent à vivre, et d'un temps plein, bref comme un éclair. La coexistence d'un espace peuplé d'une multitude de personnages aux rapports mutuels accidentels ou épisodiques, — et d'un espace court, noué en un conflit mortel, et habité par trois personnages : le père, la fille, le Togasso. En d'autres termes, voici une pièce où paraissent une quarantaine de personnages, mais dont le drame en occupe à peine trois. Bien plus, entre ces deux temps, ou ces deux espaces, nul rapport *explicite*. Les personnages du temps sont comme étrangers aux personnages de l'éclair : ils leur laissent régulièrement la place (comme si le bref orage du drame les chassait de la scène !) pour y revenir à l'acte suivant, sous

d'autres visages, une fois disparu cet instant étranger à leur rythme. C'est en approfondissant le sens latent de cette dissociation qu'on parvient au cœur de la pièce. Car le spectateur vit réellement cet approfondissement, lorsqu'il passe de la réserve déconcertée à l'étonnement puis à l'adhésion passionnée, entre le premier et le troisième acte. Je ne voudrais que réfléchir ici cet approfondissement vécu, et dire à haute voix ce sens latent, qui affecte malgré lui le spectateur. Or voici la question décisive : comment peut-il se faire que cette dissociation soit à ce point expressive, et de quoi l'est-elle ? Quelle est donc cette absence de rapports pour suggérer un rapport latent, qui la fonde et la justifie ? Comment ces deux formes de temporalité peuvent-elles coexister, apparemment étrangères l'une à l'autre, et pourtant unies par un rapport vécu ?

La réponse tient en ce paradoxe : c'est justement l'absence de rapports qui constitue le rapport véritable. C'est en parvenant à figurer, et à faire vivre cette absence de rapports que la pièce atteint son sens original. Bref, je ne crois pas que nous ayons à faire ici à un mélodrame plaqué sur une chronique de la vie populaire à Milan en 1890. Nous avons à faire à une conscience mélodramatique critiquée par une existence : l'existence du sous-prolétariat milanais en 1890. Sans cette existence, on ne saurait pas de quelle conscience mélodramatique il s'agit ; sans cette critique de la conscience mélodramatique, on ne saisirait pas le drame latent de l'existence du sous-prolétariat milanais : son impuissance. Que signifie en effet cette chronique de l'existence misérable qui fait l'essentiel des trois actes ? Pourquoi le temps de cette chronique est-il ce défilé d'êtres parfaitement typés, parfaitement anonymes et interchangeables ? Pourquoi ce temps des rencontres esquissées, des propos échangés, des disputes amorcées, est-il justement un temps vide ? Pourquoi, au fur et à mesure que l'on avance, du premier au second, puis au troisième acte, ce temps tend-il vers le silence et l'immobilité ? (au premier acte il y a encore l'apparence de la vie et du mouvement sur la scène ; au second acte ils sont tous assis et certains déjà commencent à se taire ; au troisième acte les vieilles femmes font partie des murs) — sinon pour suggérer le contenu effectif de ce temps misérable : un temps où il ne se passe rien, un temps sans espoir ni avenir, un temps où le passé lui-même est figé dans la répétition (le vieux garibaldien), où l'avenir se cherche à peine à travers les balbutiements politiques des maçons en

train de construire l'usine, un temps où les gestes n'ont pas de suite ni d'effet, où tout se résume donc dans quelques échanges au ras de la vie, de la « vie quotidienne », en des discussions ou disputes qui avortent, ou que la conscience de leur vanité fait rentrer dans le néant[3], — bref, un temps arrêté où rien ne se passe encore qui ressemble à l'Histoire, un temps vide et subi comme vide : le temps même de leur condition.

Je ne sais rien d'aussi magistral sous ce rapport que la mise en scène du second acte, parce qu'elle nous donne justement la *perception directe de ce temps.* Au premier acte, on pouvait douter si le terrain vague de Tivoli n'était pas accordé seulement à la nonchalance des chômeurs ou des distraits qui viennent, la journée finie, flâner autour de quelques illusions et de quelques lumières fascinantes. Au second acte, on ne peut résister à l'évidence que le cube vide et clos de ce réfectoire populaire est la figure même du temps de la condition de ces hommes. Au bas d'un immense mur patiné d'usure, et presque à la limite d'un plafond inaccessible, recouvert d'inscriptions réglementaires à demi effacées par les ans, mais toujours lisibles, voici : deux immenses tables longues, parallèles à la rampe, l'une au premier plan, l'autre au second ; derrière, tout contre le mur, une barre de fer horizontale délimitant la voie d'accès au réfectoire. C'est par là que viendront les hommes et les femmes. Tout à droite, une haute paroi perpendiculaire à la ligne des tables sépare la salle des cuisines. Deux guichets, l'un pour l'alcool, l'autre pour la soupe. Derrière la paroi, les cuisines, marmites fumantes, et le cuistot, imperturbable. Ce champ immense des tables parallèles, dans sa nudité, ce fond interminable de mur, composent un lieu d'une austérité et d'une vacuité insoutenables. Quelques hommes sont assis aux tables. Ici et là. De face ou de dos. Ils parleront de face ou de dos, comme ils sont assis. Dans un espace trop grand pour eux, qu'ils n'arriveront jamais à combler. Ils y esquisseront leurs échanges dérisoires, mais ils auront beau quitter leur place, tenter de rejoindre tel voisin de rencontre, qui, pardessus tables et bancs, vient de lancer un propos à relever, jamais ils n'aboliront tables ni bancs, qui pour toujours les

[3] Il y a toute une complicité tacite de ce petit peuple pour séparer les querelleurs, pour circonvenir les douleurs trop vives, comme celle du jeune couple de chômeurs, pour ramener tous les troubles et les remous de cette vie à sa vérité : au silence, à l'immobilité, au néant.

séparent d'eux-mêmes, sous l'immuable règlement muet qui les domine. Cet espace, c'est bien le temps de leur vie. Un homme ici, un homme là. Strehler les a distribués. Ils resteront là où ils sont. Mangeant, s'arrêtant de manger, mangeant encore. C'est alors que les gestes eux-mêmes prennent tout leur sens. Ce personnage qu'on voit au début de la scène, de face, le visage à peine plus haut que son assiette, qu'il voudrait bien tenir à deux mains. Le temps qu'il met à emplir sa cuillère, à la porter jusqu'à sa bouche, plus haut qu'elle, dans un geste interminable, pour bien s'assurer de n'en rien perdre, la bouche, enfin pleine, contrôlant sa ration, en prenant la mesure, avant de déglutir. On remarque alors que les autres, de dos, font les mêmes gestes : le coude haut levé qui fixe le dos dans son déséquilibre, — on les voit qui mangent, absents, comme on voit tous les absents, les autres, qui dans Milan et dans toutes les grandes villes du monde, accomplissent les mêmes gestes sacrés, parce que c'est toute leur vie, et que rien ne leur permet de vivre autrement leur temps. (Les seuls qui auront l'air de se hâter : les maçons, car la sirène scande leur vie et leur travail.) Je ne sache pas qu'on ait jamais figuré avec autant de puissance dans la structure de l'espace, dans la distribution des lieux et des hommes, dans la durée des gestes élémentaires, le rapport profond des hommes au temps qu'ils vivent.

Or voici l'essentiel : à cette structure temporelle de la « chronique » s'oppose une autre structure temporelle : celle du « drame ». Car le temps du drame (Nina) est plein : quelques éclairs, un temps noué, un temps « dramatique ». Un temps où il ne peut pas ne pas se passer d'histoire. Un temps mû du dedans par une force irrésistible, et produisant lui-même son contenu. C'est un temps dialectique par excellence. Un temps qui abolit l'autre et les structures de sa figuration spatiale. Quand les hommes ont quitté le réfectoire, et que seuls y restent Nina, le père et le Togasso, quelque chose soudain a disparu : comme si les convives avaient emporté avec eux tout le décor (le coup de génie de Strehler : avoir fait de deux actes un seul, et joué *dans le même décor* deux actes différents), l'espace même des murs et des tables, la logique et le sens de ces lieux ; comme si le seul conflit substituait à cet espace visible et vide, un autre espace invisible et dense, irréversible, d'une seule dimension, celle qui le précipite vers le drame, enfin, qui devrait l'y précipiter, s'il y avait vraiment drame.

C'est précisément cette opposition, qui donne à la pièce de Bertolazzi sa profondeur. D'une part un temps non-dialectique, où il ne se passe rien, sans nécessité interne provoquant à l'action, au développement ; de l'autre un temps dialectique (celui du conflit) poussé par sa contradiction interne à produire son devenir et son résultat. Le paradoxe de *El Nost Milan* est que la dialectique s'y joue pour ainsi dire latéralement, à la cantonade, quelque part dans un coin de scène et à la fin des actes : cette dialectique (pourtant indispensable, semblait-il, à toute œuvre théâtrale) nous avons beau l'attendre : les personnages s'en moquent. Elle prend son temps, et n'arrive jamais qu'à la fin, à la nuit d'abord, quand l'air est lourd des chouettes illustres, puis à midi sonné, quand le soleil déjà descend, enfin quand se lève l'aube. Cette dialectique arrive toujours quand tout le monde est parti.

Comment entendre le « retard » de cette dialectique ? Est-elle en retard comme l'est la conscience chez Hegel et chez Marx ? Mais comment une dialectique peut-elle être en retard ? A cette seule condition : d'être l'autre nom d'une conscience.

Si la dialectique d'*El Nost Milan* se joue à la cantonade, dans un coin de scène, c'est qu'elle n'est rien d'autre que la dialectique d'une conscience : celle du père et de son mélodrame. Et c'est pourquoi sa destruction est condition préalable de toute dialectique réelle. Qu'on se souvienne ici des analyses que Marx consacre, dans *La Sainte Famille*, aux personnages d'Eugène Sue[4]. Le ressort de leur conduite drama-

---

[4] Le texte de Marx (*Sainte-Famille*, éd. Costes II, pp. 85-136 ; III, pp. 5-124) ne contient pas de définition explicite du mélodrame. Mais il nous donne sa genèse, dont Sue est le témoin éloquent.

a) On voit dans les Mystères de Paris la morale et la religion *plaquées* sur des êtres « naturels » (qui le sont en dépit de leur misère ou de leurs disgrâces). Placage laborieux ! Il y faut le cynisme de Rodolphe, le chantage moral du prêtre, l'attirail de la police, de la prison, de l'internement, etc... La « nature » finit par céder : une conscience étrangère la gouvernera (et les catastrophes s'y multiplieront pour lui mériter le salut).

b) L'origine de ce « placage » saute aux yeux : C'est Rodolphe qui impose à ces « innocents » cette conscience d'emprunt. Rodolphe n'est ni peuple ni « innocent ». Mais il veut (cela s'entend) « sauver » le peuple, lui apprendre qu'il a une âme, qu'un Dieu existe, etc. — bref il lui donne, de gré ou de force, la morale bourgeoise à singer, pour qu'il se tienne tranquille.

(*Suite de la note* 4, *page suivante*)

tique est leur identification aux mythes de la morale bourgeoise ; ces misérables vivent leur misère dans les arguments

---

c) On devine (Marx, III, pp. 75-76 : « chez Sue les personnages... sont chargés d'exposer comme leurs propres réflexions, comme le mobile conscient de leurs actes, les intentions littéraires qui ont déterminé l'auteur à les faire agir de telle ou telle façon. ») que le roman de Sue est l'aveu même de son projet : donner au « peuple » un mythe littéraire qui soit à la fois la propédeutique à la conscience qu'il doit avoir, et la conscience qu'il doit avoir pour être peuple (c'est-à-dire « sauvé », c'est-à-dire soumis, paralysé, drogué, bref moral et religieux). On ne peut dire plus crûment que c'est la bourgeoisie elle-même qui a inventé pour le peuple le mythe populaire du mélodrame, qui lui a proposé ou imposé (les feuilletons de la grande presse, les « romans » à bon-marché) dans le même temps où elle lui « donnait » les asiles de nuit, la soupe populaire, etc. : en somme un système de charités préventives assez bien réfléchi.

d) Il est quand même piquant de voir la plupart des critiques établis jouer les dégoûtés devant le mélodrame ! comme si, en eux, la bourgeoisie avait *oublié* qu'elle l'avait inventé ! Mais il faut dire, très honnêtement, que cette invention date : les mythes et les charités distribués au « peuple » sont autrement organisés aujourd'hui, et plus ingénieusement. Il faut dire aussi que c'était au fond une invention pour les autres, et qu'il est assurément très déplacé de voir vos bonnes œuvres s'asseoir carrément, en pleine réception, à votre droite, — ou parader sans la moindre gêne sur vos propres scènes ! Imagine-t-on par exemple aujourd'hui la Presse du cœur (qui est le « mythe » populaire des temps modernes) invitée au concert spirituel des idées dominantes ? Il ne faut pas confondre les ordres.

e) Il est vrai qu'on peut aussi se permettre ce qu'on interdit aux autres (c'était jadis, dans leur conscience même, la marque des « grands ») : l'échange des rôles. Un Personnage de qualité, par jeu, peut aussi emprunter l'escalier de service (emprunter au peuple ce qu'il lui a donné ou laissé). Tout est alors dans le sous-entendu de l'échange subreptice, dans le court-terme de l'emprunt, et dans ses clauses : bref dans l'ironie du jeu, où l'on se prouve (aurait-on donc besoin de cette preuve ?...) qu'on n'est dupe de rien, pas même des moyens qu'on emploie à duper les autres. Bref on veut bien emprunter au « peuple » les mythes, la pacotille qu'on lui fabrique et distribue (ou vend...) mais à la condition de les accommoder et de les « traiter » convenablement. Il peut, dans cet ordre, se trouver de grands « traiteurs » (Bruant, Piaf, etc.) ou des médiocres (les frères Jacques). On se fait « peuple », par coquetterie d'être au-dessus de ses propres méthodes : c'est pourquoi il faut jouer à être (à ne pas être) ce peuple même qu'on impose au peuple d'être, le peuple du « mythe » populaire, le peuple à odeur de mélodrame. Ce mélodrame-là ne mérite tout de même pas la scène (la vraie : celle du théâtre). Il se déguste à petits traits, au cabaret.

f) J'en concluerai que l'amnésie ni l'ironie, le dégoût ni la complaisance ne font l'ombre d'une critique.

de la conscience morale et religieuse : sous des oripeaux d'emprunt. Ils y déguisent leurs problèmes et leur condition même. Le mélodrame, en ce sens, est bien une conscience étrangère plaquée sur une condition réelle. La dialectique de la conscience mélodramatique n'est possible qu'à ce prix : que cette conscience soit empruntée au dehors (au monde des alibis des sublimations et des mensonges de la morale bourgeoise), et soit pourtant vécue comme *la* conscience même d'une condition (le bas-peuple) pourtant radicalement étrangère à cette conscience. Conséquence : entre la conscience mélodramatique d'une part, et l'existence des personnages du mélodrame d'autre part, il ne peut exister, à proprement parler, de *contradiction*. La conscience mélodramatique n'est pas contradictoire à ses conditions : c'est une tout autre conscience, imposée du dehors à une condition déterminée mais sans rapport dialectique avec elle. C'est pourquoi la conscience mélodramatique ne peut être dialectique qu'à la condition d'ignorer ses conditions réelles et de se barricader dans son mythe. A l'abri du monde, elle déchaîne alors toutes les formes fantastiques d'un conflit haletant qui ne trouve jamais la paix d'une catastrophe que dans le fracas d'une autre : elle prend ce tintamarre pour le destin et son essoufflement pour la dialectique. La dialectique y tourne à vide, parce qu'elle n'est que la dialectique du vide, à jamais coupée du monde réel. Cette conscience étrangère, sans être contradictoire à ses conditions, ne peut sortir de soi par elle-même, par sa « dialectique ». Il lui faut une rupture, — et la reconnaissance de ce néant : la découverte de la non-dialecticité de cette dialectique.

C'est là ce qu'on ne trouve jamais dans Sue : mais on le voit dans *El Nost Milan*. La dernière scène donne enfin la raison du paradoxe de la pièce et de sa structure. Lorsque Nina se heurte à son père, lorsqu'elle le renvoie dans la nuit avec ses rêves, c'est à la fois avec la conscience mélodramatique de son père et avec sa « dialectique » qu'elle rompt. C'en est fini pour elle de ces mythes et des conflits qu'ils déchaînent. Père, conscience, dialectique, elle jette tout par-dessus bord, et elle franchit le seuil de l'autre monde, comme pour montrer que c'est là-bas que les choses se passent, là-bas que tout commence, que tout a déjà commencé, non seulement la misère de ce pauvre monde, mais aussi les illusions dérisoires de sa conscience. Cette dialectique qui n'a droit qu'à un bout de scène, au bas-côté d'une histoire que jamais elle ne parvient à en-

vahir ni dominer, figure très exactement le rapport quasi-nul d'une fausse conscience à une situation réelle. Cette dialectique chassée finalement de la scène, c'est la sanction de la rupture nécessaire, qu'impose l'expérience réelle, étrangère au contenu de la conscience. Lorsque Nina franchit la porte qui la sépare du jour, elle ne sait encore ce que sera sa vie, qu'elle perdra peut-être. Nous savons du moins, nous, qu'elle part pour le vrai monde, qui sauf erreur, est celui de l'argent, mais aussi celui qui produit la misère et impose à la misère jusqu'à sa conscience du « drame ». Marx ne disait pas autre chose quand il révoquait la fausse dialectique de la conscience, même populaire, pour passer à l'expérience et à l'étude de l'autre monde : celui du Capital.

Là, on voudra peut-être m'arrêter, et m'opposer que ce que je réfléchis de la pièce dépasse l'intention de son auteur, — et que je rends en fait à Bertolazzi ce qui appartient de droit à Strehler. Je dirai pourtant que cette remarque n'a pas de sens, car ce qui est ici en cause, c'est la structure latente de la pièce, et rien d'autre. Peu importe les intentions explicites de Bertolazzi : ce qui compte, au-delà des mots, des personnages et de l'action de sa pièce, c'est le rapport interne des éléments fondamentaux de sa structure. J'irai plus loin. Peu importe que Bertolazzi ait voulu consciemment ou produit inconsciemment cette structure : elle constitue l'essence de son œuvre, elle permet seule de comprendre et l'interprétation de Strehler et la réaction du public.

C'est parce que Strehler a eu une conscience aiguë des implications de cette structure singulière[5], parce que sa mise en scène et sa direction d'acteurs s'y sont soumis, que le public

---

[5] « La principale caractéristique de l'œuvre consiste justement en de brusques apparitions d'une vérité qui n'est pas encore bien définie... *El Nost Milan* est un drame à mi-voix, un drame continuellement reporté, repensé, qui se précise de temps à autre pour être de nouveau différé, qui se compose d'une longue ligne grise qui aurait les soubresauts d'une mèche. C'est sans doute pour cette raison que les quelques cris décisifs de Nina et de son père prennent un relief particulièrement tragique... Afin de mettre l'accent sur cette structure secrète de l'œuvre, on est arrivé à une réforme partielle de la construction de la pièce. Les quatre actes prévus par Bertolazzi ont été ramenés à trois par la fusion du deuxième et du troisième acte... » (Présentation du spectacle).

en a été bouleversé. L'émotion des spectateurs ne s'explique pas seulement par la « présence » de cette vie populaire minutieuse, — ni par la misère de ce peuple, qui pourtant vit et survit au jour le jour, subissant son destin, prenant sur lui la revanche du rire parfois, de la solidarité par instants, du silence le plus souvent, — ni par le drame en éclair de Nina, de son père et du Togasso : mais fondamentalement par la perception inconsciente de cette structure et de son sens profond. Nulle part cette structure n'est exposée, nulle part elle ne fait l'objet d'un discours, ou d'un échange. Nulle part on ne peut la percevoir directement dans la pièce, comme on percevrait tel personnage visible ou le déroulement de l'action. Elle est là, pourtant, dans le rapport tacite du temps du peuple et du temps du drame, dans leur déséquilibre mutuel, dans leur incessant « renvoi » et finalement dans leur critique vraie et décevante. C'est ce déchirant rapport latent, cette tension apparemment insignifiante et pourtant décisive, que la mise en scène de Strehler donne au public à percevoir sans qu'il puisse traduire directement cette présence en termes de conscience claire. Oui, ce public applaudissait dans la pièce quelque chose qui le dépassait ; qui dépassait peut-être son auteur, mais que Strehler lui avait donné : un sens enfoui, plus profond que les mots et les gestes, plus profond que le destin immédiat des personnages, vivant ce destin sans jamais pouvoir le réfléchir. Nina elle-même qui est pour nous la rupture et le commencement, et la promesse d'un autre monde et d'une autre conscience, ne sait pas ce qu'elle fait. Ici, vraiment, on peut dire, à juste titre, que la conscience est en retard, — car même aveugle encore, c'est une conscience qui vise enfin un monde réel.

●

Si cette « expérience » réfléchie est fondée, elle peut en éclairer d'autres en les interrogeant sur leur sens. Je pense ici aux problèmes posés par les grandes pièces de Brecht, et qui, dans leur principe, n'ont peut-être pas été parfaitement résolus par le recours aux concepts d'effet de distanciation ou de théâtre épique. Je suis extrêmement frappé par le fait que

la structure latente dissymétrique-critique, la structure de la dialectique à la cantonade que l'on trouve dans la pièce de Bertolazzi est, pour l'essentiel également, la structure de pièces comme *Mère Courage*, et (plus que tout autre) *Galilée*. Là aussi nous avons à faire à des formes de temporalité qui ne parviennent pas à s'intégrer l'une à l'autre, qui sont sans rapport l'une avec l'autre, qui coexistent, se croisent, mais ne se rencontrent pour ainsi dire jamais ; à des événements vécus qui se nouent en dialectique, localisée, à part, et comme en l'air ; des œuvres marquées par une dissociation interne, par une altérité sans résolution.

C'est la dynamique de cette structure latente spécifique, et en particulier la coexistence sans rapport explicite d'une temporalité dialectique et d'une temporalité non-dialectique, qui fonde la possibilité d'une véritable critique des illusions de la conscience (qui se croit et se prend toujours pour dialectique), d'une véritable critique de la fausse dialectique (conflit, drame, etc...), par la réalité déconcertante qui en est le fond, et attend d'être reconnue. Ainsi la guerre, dans *Mère Courage*, face aux drames personnels de son aveuglement, aux fausses urgences de son avidité ; ainsi dans *Galilée* cette histoire plus lente que la conscience impatiente du vrai, cette histoire elle aussi déconcertante pour une conscience qui ne parvient jamais à « prendre » durablement sur elle dans le temps de sa courte vie. C'est cette confrontation tacite d'une conscience (vivant sur le mode dialectique-dramatique sa propre situation, et croyant le monde entier mû par ses propres ressorts) et d'une réalité, indifférente, autre, au regard de cette prétendue dialectique, — et apparemment non-dialectique, qui permet la critique immanente des illusions de la conscience. Peu importe que les choses soient dites (elles sont dites chez Brecht sous forme d'apologues ou de *songs*) ou pas : ce ne sont pas les mots qui, en dernier ressort effectuent cette critique, ce sont les rapports et les non-rapports internes de force entre les éléments de la structure de la pièce. C'est qu'il n'est de vraie critique qu'immanente, et d'abord réelle et matérielle avant d'être consciente. Aussi je me demande si on ne peut tenir cette structure dissymétrique, décentrée, pour essentielle à toute tentative théâtrale de caractère matérialiste. Si nous allions plus avant dans l'analyse de cette condition, nous retrouverions aisément ce principe, fondamental chez Marx, qu'il n'est pas possible qu'aucune forme de conscience idéolo-

gique contienne en elle-même de quoi sortir de soi par sa propre dialectique interne, qu'*il n'y a pas, au sens strict, de dialectique de la conscience :* de dialectique de la conscience débouchant, par la vertu de ses propres contradictions, sur la réalité même ; bref que toute « phénoménologie » au sens hégélien est impossible : car la conscience accède au réel non par son développement interne, mais par la découverte radicale de *l'autre que soi.*

C'est dans ce sens très précis que Brecht a bouleversé la problématique du théâtre classique, — lorsqu'il a renoncé à thématiser sous la forme d'une conscience de soi le sens et les implications d'une pièce. J'entends par là que pour produire dans le spectateur une nouvelle conscience, vraie et active, le monde de Brecht doit nécessairement exclure de soi toute prétention à se ressaisir et figurer exhaustivement sous la forme d'une conscience de soi. C'est le théâtre classique (il faudrait en excepter Shakespeare et Molière, — et se poser la question de ses exceptions) qui nous donnait le drame, ses conditions et sa « dialectique » tout entiers réfléchis dans la conscience spéculaire d'un personnage central, — bref qui réfléchissait son sens total dans une conscience, dans un être humain parlant, agissant, méditant, devenant : pour nous le drame même. Et ce n'est sans doute pas un hasard si cette condition formelle de l'esthétique « classique » (l'unité centrale d'une conscience dramatique, commandant les fameuses autres « unités ») est en étroit rapport avec son contenu matériel. Je voudrais suggérer ici que la matière, ou les thèmes du théâtre classique (la politique, la morale, la religion, l'honneur, la « gloire », la « passion », etc...), sont justement des thèmes idéologiques, et qu'ils le restent, sans que jamais soit mise en question, c'est-à-dire critiquée leur nature d'idéologie (la « passion » elle-même, opposée au « devoir » ou à la « gloire » n'est qu'un contrepoint idéologique, — jamais elle n'est la dissolution effective de l'idéologie). Mais qu'est concrètement cette idéologie non-critiquée sinon tout simplement les mythes « familiers », « bien connus » et transparents dans lesquels se reconnaît (et non pas : se connaît) une société ou un siècle ? le miroir où elle se réfléchit pour se reconnaître, ce miroir qu'il lui faudrait précisément briser pour se connaître ? Qu'est-ce que l'idéologie d'une société ou d'un temps, sinon la conscience de soi de cette société ou de ce temps, c'est-à-dire une matière immédiate qui implique, recherche, et naturellement trouve spontanément sa

forme dans la figure de la conscience de soi vivant la totalité de son monde dans la transparence de ses propres mythes ? Je ne veux pas ici poser la question de savoir pourquoi ces mythes (l'idéologie comme telle) n'ont pas *généralement* été mis en cause dans la période classique. Il me suffit de pouvoir conclure qu'un temps dépourvu de critique réelle de soi (ne disposant ni des moyens ni du besoin d'une théorie réelle de la politique, de la morale et de la religion) devait incliner à se figurer et à se reconnaître lui-même dans un théâtre non-critique, c'est-à-dire dans un théâtre dont la matière (idéologique) exigeait les conditions formelles d'une esthétique de la conscience de soi. Or justement Brecht ne rompt avec ces conditions formelles que parce qu'il a déjà rompu avec leurs conditions matérielles. Ce qu'il veut produire par excellence, c'est une critique de l'idéologie spontanée dans laquelle vivent les hommes. C'est pourquoi il est nécessairement tenu d'exclure de ses pièces cette condition formelle de l'esthétique de l'idéologie qu'est la conscience de soi (et ses dérivés classiques : les règles de l'unité). Chez lui (je parle toujours des « grandes pièces ») nul personnage n'embrasse en soi dans une forme réfléchie la totalité des conditions du drame. Chez lui la conscience de soi, totale, transparente, le miroir du drame entier, n'est jamais que la figure de la conscience idéologique, qui tient bien le monde entier dans son drame à elle, mais à ceci près que ce monde-là n'est que le monde de la morale, de la politique et de la religion, bref des mythes et des drogues. En ce sens ses pièces sont justement décentrées parce qu'elles ne peuvent pas avoir de centre, parce que, partant de la conscience naïve, gavée d'illusions, il refuse d'en faire ce centre du monde qu'elle veut être. C'est pourquoi le centre y est, si j'ose dire, toujours à côté, et, dans la mesure où il s'agit d'une démystification de la conscience de soi, le centre est toujours différé, toujours au-delà, dans le mouvement de dépasser l'illusion vers le réel. C'est pour cette raison fondamentale que le rapport critique, qui est production réelle, ne peut être thématisé pour lui-même : c'est pour cela qu'aucun personnage n'est en lui-même « la morale de l'histoire », — sauf quand l'un s'avance vers la rampe, ôte le masque, et, la pièce finie, en « tire la leçon » (mais alors il n'est qu'un spectateur qui la réfléchit du dehors, ou plutôt en prolonge le mouvement : « nous n'avons pu faire mieux, à votre tour de chercher »).

On voit sans doute pourquoi il est nécessaire alors de parler

de la dynamique de la structure latente de la pièce. Il faut parler de sa structure dans la mesure où la pièce ne se réduit pas à ses acteurs, ni à leurs rapports exprimés, — mais au rapport dynamique existant entre des consciences de soi aliénées dans l'idéologie spontanée (Mère Courage, les fils, le cuisinier, le prêtre, etc...) et les conditions réelles de leur existence (la guerre, la société). Ce rapport, en lui-même abstrait (abstrait au regard des consciences de soi, — car cet abstrait est le vrai concret), ne peut être figuré et présenté dans des personnages, leurs gestes, leurs actes, et leur « histoire » que comme un rapport qui, tout en les impliquant, les dépasse ; c'est-à-dire comme un rapport mettant en œuvre des éléments structuraux abstraits (exemple : les différentes formes de la temporalité dans *El Nost Milan*, — l'extériorité des masses dramatiques, etc...), leur déséquilibre et donc leur dynamique. Ce rapport est nécessairement un rapport latent dans la mesure où il ne peut être thématisé exhaustivement par aucun « personnage » sans ruiner tout le projet critique : c'est pourquoi, s'il demeure bien impliqué dans toute l'action, dans l'existence et les gestes de tous les personnages, il en est le sens profond, transcendant à leur conscience, — et de ce fait obscur pour eux ; visible pour le spectateur dans la mesure où il est invisible pour les acteurs, — et de ce fait visible pour le spectateur sur le mode d'une perception qui n'est pas donnée, mais doit être discernée, conquise, et comme tirée de l'ombre originelle qui l'enveloppe et pourtant l'engendre.

Ces remarques permettent peut-être alors de préciser le problème soulevé par la théorie brechtienne de l'effet de distanciation. Par là Brecht voulait créer entre le public et la pièce représentée un nouveau rapport : un rapport critique et actif. Il voulait rompre avec les formes classiques de l'identification, qui suspendaient le public au destin du « héros », et investissaient toutes ses forces affectives dans la catharsis théâtrale. Il voulait mettre le spectateur à distance du spectacle, mais dans une situation telle qu'il fût incapable de le fuir, ou d'en simplement jouir. Bref il voulait faire du spectateur l'acteur qui achèverait la pièce inachevée, mais dans la vie réelle. Cette profonde thèse de Brecht a peut-être été trop souvent interprétée en fonction des seuls éléments techniques de la distanciation : bannissement de tout « effet » dans le jeu des acteurs, de tout lyrisme et de tout « pathos » ; jeu « en fresque » ; austérité de la mise en scène, comme pour effacer tout

relief accrochant l'œil (cf. les couleurs de terre sombre et cendre de *Mère Courage*) ; lumière « plate » : panneaux-commentaires pour fixer l'esprit du lecteur sur le contexte extérieur de la conjoncture (la réalité), etc. Cette thèse a également donné lieu à des interprétations psychologiques centrées sur le phénomène de l'identification, et son support classique : le héros. On a pu donner la disparition du héros (positif ou négatif) porteur de l'identification comme la condition même de l'effet de distanciation (plus de héros : plus d'identification, — la suppression du héros étant d'ailleurs liée à la conception « matérialiste » de Brecht, — ce sont les masses qui font l'histoire, et non les « héros »...). Or je me demande si ces interprétations n'en restent pas à des notions importantes certes, mais non déterminantes, et s'il ne faut pas aller au-delà des conditions techniques et psychologiques pour comprendre que ce rapport critique très particulier puisse se constituer dans la conscience du spectateur. En d'autres termes, pour qu'une distance naisse entre le spectateur et la pièce, il faut d'une certaine manière que cette distance soit produite au sein de la pièce elle-même, et pas seulement dans son traitement (technique) ou dans la modalité psychologique des personnages (sont-ils vraiment des héros ou des non-héros ? Dans *Mère Courage*, la fille muette, sur le toit, se faisant arquebuser parce qu'elle joue de son infernal tambour pour prévenir la ville insouciante qu'une armée fond sur elle, n'est-elle pas, en fait, un « héros positif » ? L' « identification » ne joue-t-elle pas, provisoirement, sur ce personnage secondaire ?) C'est au sein même de la pièce, dans la dynamique de sa structure interne, qu'est et produite et figurée cette distance, à la fois critique des illusions de la conscience et dégagement de ses conditions réelles.

Il faut partir de là (la dynamique de la structure latente produit cette distance dans la pièce même) pour poser le problème du rapport du spectateur au spectacle. Ici encore Brecht renverse l'ordre établi. Dans le théâtre classique tout pouvait paraître simple : la temporalité du héros était l'unique temporalité, tout le reste lui était subordonné, ses adversaires eux-mêmes étaient à sa mesure, il le fallait pour qu'ils pussent être *ses* adversaires ; ils vivaient son propre temps, son propre rythme, ils étaient dans sa dépendance, ils n'étaient que sa dépendance. L'adversaire était bien *son* adversaire : dans le conflit, il lui appartenait tout autant que lui-même à

soi, il était son double, son reflet, son contraire, sa nuit, sa tentation, sa propre inconscience retournée contre lui-même. Oui, son destin était bien, comme l'a écrit Hegel, la conscience de soi comme d'un ennemi. De ce fait, le contenu du conflit s'identifiait à la conscience de soi du héros. Et tout naturellement le spectateur paraissait « vivre » la pièce en s'identifiant » au héros, c'est-à-dire à son propre temps, à sa propre conscience, le seul temps et la seule conscience qui lui fussent offerts. Dans la pièce de Bertolazzi et dans les grandes pièces de Brecht cette confusion devient impossible en raison même de leurs structure dissociée. Je dirais, non pas que les héros ont disparu parce que Brecht les a bannis de ces pièces, mais que tout héros qu'ils soient, et dans la pièce même, la pièce les rend impossibles, elle les anéantit, eux et leur conscience, et la fausse dialectique de leur conscience. Cette réduction n'est pas l'effet de l'action seule, ou de la démonstration qu'en feraient, par destination, certains personnages populaires (sur le thème : ni Dieu ni César) ; elle n'est même pas le résultat de la seule pièce entendue comme une histoire en suspens : elle s'effectue non au niveau des détails ou de la continuité, mais au niveau plus profond de la dynamique structurale de la pièce.

Que l'on veuille bien prendre garde à ce point : on avait jusqu'ici parlé de la pièce seule, — maintenant il s'agit de la conscience du spectateur. Je voudrais indiquer d'un mot qu'il ne s'agit pas d'un nouveau problème, comme on serait tenté de le croire, mais bien du même problème. Toutefois, pour l'admettre, il faut d'abord consentir à désavouer deux modèles classiques de la conscience spectatrice, qui obnubilent la réflexion. Le premier modèle néfaste est, à nouveau, mais dans le spectateur cette fois, le modèle de la conscience de soi. C'est entendu, le spectateur ne s'identifie pas avec le « héros » : on le tient à distance. Mais alors n'est-il pas hors de la pièce celui qui juge, fait les comptes et tire la conclusion ? On vous donne Mère Courage. A elle de jouer. A vous de juger. Sur la scène la figure de l'eveuglement, — dans le fauteuil la figure de la lucidité, conduite à la conscience par deux heures d'inconscience. Mais ce partage des rôles revient à donner à la salle ce que la rigueur refuse à la scène. En vérité le spectateur n'est à aucun titre cette absolue conscience de soi que la pièce ne peut tolérer. Pas plus que la pièce ne contient le « Jugement Dernier » de sa propre « histoire »,

le spectateur n'est le Juge suprême de la pièce. Lui aussi voit et vit la pièce sur le mode d'une fausse conscience mise à la question. Qu'est-il donc lui aussi, sinon le frère des personnages, pris comme eux dans les mythes spontanés de l'idéologie, dans ses illusions et dans ses formes privilégiées ? S'il est maintenu à distance de la pièce par la pièce même, ce n'est pas qu'on veuille l'épargner, ou l'instaurer Juge, — c'est au contraire pour le prendre et l'enrôler dans cette apparente distance, dans cette « étrangeté », — pour faire de lui cette distance même, qui n'est que critique active et vivante.

Mais il faut alors sans doute désavouer le second modèle de la conscience spectatrice, — qui hante jusqu'à son refus : le modèle de l'identification. Je voudrais poser ici nettement la question, à défaut d'y répondre vraiment : lorsqu'on invoque, pour penser le statut de la conscience spectatrice, le concept d'identification (au héros), ne risque-t-on pas une assimilation douteuse ? Le concept d'identification, dans sa rigueur, est un concept psychologique, et plus précisément analytique. Loin de moi la pensée de contester l'efficace de processus psychologiques dans le spectateur assis devant la scène. Mais il faut bien dire que les phénomènes de projection, sublimation, etc... qu'on peut observer, décrire et définir dans des situations psychologiques contrôlées, ne peuvent à eux seuls rendre compte d'une conduite complexe aussi spécifique que celle du spectateur-qui-assiste-à-une-représentation. Cette conduite est d'abord une conduite sociale et culturelle-esthétique, et à ce titre elle est aussi une conduite idéologique. C'est certes une tâche importante d'élucider l'insertion des processus psychologiques concrets (tels que, dans leur sens psychologique rigoureux, l'identification, la sublimation, le défoulement, etc...) dans une conduite qui les dépasse. Mais cette première tâche ne peut, faute de déchoir dans le psychologisme, abolir la seconde : la définition de la spécificité de la conscience spectatrice elle-même. Si cette conscience ne se réduit pas à une pure conscience psychologique, si elle est une conscience sociale, culturelle et idéologique, on ne peut penser son rapport au spectacle sous la seule forme de l'identification psychologique. Avant de s'identifier (psychologiquement) au héros, la conscience spectatrice en effet se reconnaît dans le contenu idéologique de la pièce, et dans les formes propres à ce contenu. Avant d'être l'occasion d'une identification (à soi sous les espèces d'un Autre), le spectacle est, fondamentalement

l'occasion d'une reconnaissance culturelle et idéologique[6]. Cette reconnaissance de soi suppose, au principe, une identité essentielle (qui rend possibles, en tant que psychologiques, les processus d'identification psychologiques eux-mêmes) : celle qui unit les spectateurs et les acteurs assemblés en un même lieu, pour un même soir. Oui, nous sommes d'abord unis par cette institution qu'est le spectacle, mais plus profondément unis par les mêmes mythes, par les mêmes thèmes, qui nous gouvernent sans notre aveu, par la même idéologie spontanément vécue. Oui, bien qu'il soit par excellence celui des pauvres, comme en *El Nost Milan*, nous mangeons le même pain, avons les mêmes colères, les mêmes révoltes, les mêmes délires (au moins dans la mémoire où rôde sans cesse ce possible imminent), sinon le même accablement devant un temps que nulle Histoire ne meut. Oui, comme Mère Courage, nous avons la même guerre à la porte, et à deux doigts de nous, sinon en nous, le même horrible aveuglement, la même cendre dans les yeux, la même terre dans la bouche. Nous avons la même aube et la même nuit, nous frôlons les mêmes abîmes : notre in-

---

[6] Il ne faudrait pas croire que cette reconnaissance de soi échappe aux exigences qui commandent, en dernière instance, le destin de l'idéologie. L'art, en effet, est tout autant volonté de se reconnaître que reconnaissance de soi. A l'origine donc, l'unité que je suppose ici acquise (pour l'essentiel) afin de limiter l'examen, ce partage des mythes, thèmes, aspirations communs, qui fonde la possibilité de la représentation comme phénomène culturel et idéologique, — cette unité est aussi bien une unité voulue ou refusée qu'une unité scellée. Autrement dit, dans le monde théâtral ou plus généralement esthétique, l'idéologie ne cesse jamais, par essence, d'être le lieu d'une contestation et d'un combat où retentissent sourdement ou brutalement, le bruit et les secousses des luttes politiques et sociales de l'humanité. J'avoue qu'il est bien étrange de mettre en avant de purs processus psychologiques (tel l'identification) pour rendre compte de la conduite spectatrice, quand on sait que leurs effets sont parfois radicalement suspendus, — quand on sait qu'il est des spectateurs, professionnels ou autres, qui ne veulent rien entendre, avant même que le rideau ne se lève, ou qui, le rideau levé, refusent de se reconnaître dans l'œuvre qu'on leur donne ou dans son interprétation. Inutile d'aller chercher bien loin des exemples qui foisonnent. Bertolazzi n'a-t-il pas été refusé par la bourgeoisie italienne de la fin du XIX[e] siècle, qui a fait de lui un raté et un misérable ? Et ici même, Paris, juin 1962, n'a-t-il pas été, lui et Strehler, condamné sans avoir été entendu, vraiment entendu, par les directeurs de conscience du public « parisien », — alors qu'un large public populaire italien l'a maintenant adopté et reconnu ?

conscience. Nous partageons bien la même histoire, — et c'est par là que tout commence. C'est pourquoi, dès le principe, nous sommes nous-mêmes, par avance, la pièce même, — et qu'importe alors que nous en connaissions l'issue, puisqu'elle ne débouchera jamais que sur nous-mêmes, c'est-à-dire encore sur notre monde. C'est pourquoi, dès le départ, et avant même qu'il se pose, le faux problème de l'identification est résolu par la réalité de la reconnaissance. La seule question est alors de savoir quel sera le destin de cette identité tacite, de cette reconnaissance immédiate de soi : qu'en a déjà fait l'auteur ? qu'en feront les acteurs mûs par le Maître d'œuvre, Brecht ou Strehler ? Que va devenir cette reconnaissance de soi idéologique ? S'épuiser dans la dialectique de la conscience de soi, approfondissant ses mythes sans jamais s'en délivrer ? Mettre au centre du jeu ce miroir infini ? Ou bien le déplacer, le rejeter sur les côtés, le prendre et le perdre, le quitter, y revenir, le soumettre de loin à des forces étrangères — et si tendues — qu'il finisse, comme par cette résonance physique qui brise à distance un verre, par n'être plus soudain qu'un tas d'éclats au sol.

Si l'on veut bien reprendre, pour finir, cet essai de définition, qui voudrait n'être qu'un problème mieux posé, — il apparaîtra que c'est la pièce elle-même qui *est* la conscience du spectateur, — pour cette raison essentielle que le spectateur n'a d'autre conscience que le contenu qui l'unit par avance à la pièce, et le devenir de ce contenu dans la pièce même : le nouveau résultat que la pièce *produit* à partir de cette reconnaissance de soi dont elle est la figure et la présence. Brecht avait raison : si le théâtre n'a pour objet que d'être le commentaire, même « dialectique » de cette reconnaissance-méconnaissance immuable de soi, — le spectateur connaît d'avance la musique : c'est la sienne. Si le théâtre au contraire a pour objet d'ébranler cette figure intangible, de mettre en mouvement l'immobile, cette immuable sphère du monde mythique de la conscience illusoire, alors la pièce est bien le devenir, la production d'une nouvelle conscience dans le spectateur, — inachevée, comme toute conscience, mais mûe par cet inachèvement même, cette distance conquise, cette œuvre inépuisable de la critique en acte ; la pièce est bien la production d'un nouveau spectateur, cet acteur qui commence quand finit le spectacle, qui ne commence que pour l'achever, mais dans la vie.

Je me retourne. Et, soudain, irrésistible, m'assaille *la* question : si ces quelques pages, à leur manière, maladroite et aveugle, n'étaient que cette pièce inconnue d'un soir de juin, *El Nost Milan*, poursuivant en moi son sens inachevé, cherchant en moi, malgré moi, tous les acteurs et décors désormais abolis, l'*avènement* de son discours muet ?

Août 1962.

V

LES « MANUSCRITS DE 1844 » DE KARL MARX

(Économie politique et philosophie)

La publication des Manuscrits de 44 constitue un véritable *événement*, sur lequel je voudrais attirer l'attention des lecteurs de *La Pensée* (1).

Evénement *littéraire* et *critique* d'abord. Jusqu'ici les Manuscrits n'étaient accessibles aux lecteurs de langue française que dans la traduction de l'édition Costes (Molitor. Tome VI des *Œuvres Philosophiques*). Tous ceux qui se sont trouvés dans la nécessité de la pratiquer, savent d'expérience que ce texte partiel, amputé d'importants développements, affligé d'erreurs et d'inexactitudes, ne pouvait pas constituer un instrument de travail sérieux. Nous voici maintenant, grâce à E. Bottigelli, dont il faut dire le grand mérite, en possession d'une édition *à jour* (la plus à jour qui soit, puisque Bottigelli a utilisé les derniers renseignements de lecture et de correction que lui a communiqués l'Institut Marx-Engels de Moscou), présentée dans l'ordre le plus rationnel (celui de MEGA), et dans une traduction remarquable par sa rigueur, sa minutie, ses annotations critiques, et dirais-je aussi, ce qui est très important, par sa *sûreté théorique* (il faut savoir qu'il n'est de bonne traduction concevable qu'à la condition expresse que le traducteur soit *bien plus qu'un traducteur :* un homme averti et pénétré non seulement de la pensée de son auteur, mais aussi de l'univers conceptuel et historique dont il s'est nourri. Condition remplie aujourd'hui).

Evénement *théorique* ensuite. Nous voici en face d'un texte qui a joué, dans les polémiques, dans l'attaque et la défense de Marx, un rôle de premier plan depuis 30 ans. Bottigelli explique très bien comment, dans cette grande contestation, les rôles se sont partagés. Ce sont les sociaux-démocrates (les premiers éditeurs : Landshut et Mayer d'abord), puis des philosophes spiritualistes, existentialistes, phénoménologues, etc.

[1] Présentation, traduction et notes d'Emile Bottigelli. Editions Sociales.

qui ont fait le succès de ce grand texte ; mais, comme on le pense, dans un esprit très étranger soit à l'intelligence de Marx, soit même à la simple compréhension de sa *formation*. Le manuscrit économico-philosophique a nourri toute une interprétation soit éthique, soit (ce qui revient au même) anthropologique, voire même religieuse, de Marx — le *Capital* n'étant alors, en son recul et apparente « objectivité » que le développement d'une intuition de jeunesse qui aurait trouvé son expression philosophique majeure dans ce texte, et ses concepts : avant tous les concepts d'*aliénation*, d'*humanisme*, d'*essence sociale de l'homme, etc.* Il est connu que les marxistes ne s'avisèrent de réagir que tardivement, et que leur réaction fut souvent à la mesure de leurs craintes et de leur précipitation : ils eurent tendance à défendre Marx en bloc, et à prendre, eux aussi, *mais au profit du Capital*, la thèse de leurs adversaires, surestimant ainsi les prestiges *théoriques* du texte de 44. Bottigelli a, sur ce point, des formules remarquables (pp. IX, XXXIX). Elles introduisent à une exigence, à laquelle aucun commentateur sérieux ne peut échapper : définir une *méthode* d'investigation nouvelle et rigoureuse, une « *autre méthode* » (p. X) que celle de la simple assimilation anticipatrice ou rétrospective. Ces Manuscrits, qui ont été l'argument d'un combat, le prétexte d'un procès ou la redoute d'une défense, nous *pouvons* ainsi désormais, nous *devons* ainsi désormais les traiter d'une méthode assurée : comme un *moment* de la formation de la pensée de Marx, qui, comme tous les moments d'un devenir intellectuel, engage certes un avenir, mais cerne aussi un *présent singulier* et irréductible. Il n'est pas exagéré de dire que Bottigelli nous a donné dans cette traduction irréprobable un *objet privilégié*, qui intéresse à un double titre théorique les marxistes : parce qu'il concerne la *formation*, mieux, la *transformation* de la pensée de Marx, mais aussi parce qu'il offre à la théorie marxiste des idéologies une occasion exemplaire d'exercer et d'éprouver sa méthode.

J'ajoute enfin que cette traduction est introduite par une importante Présentation historique et théorique, qui non seulement nous jette dans les problèmes essentiels, mais les situe et les éclaire.

Quel est en effet le caractère *spécifique* des *Manuscrits* de 44, lorsqu'on les compare aux textes antérieurs de Marx ? Qu'apportent-ils de *radicalement* nouveau ? La réponse tient dans ce *fait :* les *Manuscrits* sont le produit de la *rencontre de*

Marx avec l'économie politique. Certes ce n'est pas la première fois que Marx se trouve, comme il l'a dit lui-même, dans la « nécessité » de donner son avis sur des questions d'ordre *économique* (ainsi, dès 1842 la question du vol des bois évoquait toute la condition de la propriété féodale agraire ; ainsi l'article, de 42 également, sur la censure et la liberté de la Presse rencontrait la réalité de « l'industrie », etc. etc.) mais il ne rencontrait alors de l'Economie que *des* questions économiques, et par le biais de débats *politique :* bref il ne rencontrait pas l'économie politique, mais certains effets d'une *politique* économique, ou certaines conditions économiques de conflits sociaux (*Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*). En 44, c'est l'économie politique *en personne* qu'affronte Marx. Engels lui avait ouvert la voie dans son « esquisse géniale » sur l'Angleterre. Mais autant qu'Engels, la nécessité d'aller chercher au-delà du politique la raison de conflits insolubles en son sein, l'avait poussé à cette rencontre. Hors de cette *rencontre,* la *première,* les *Manuscrits* sont difficilement intelligibles. Dans la période parisienne (février-mai 44) décisive à cet égard, Marx s'adonne aux économistes classiques (Say, Skarbek, Smith, Ricardo), il prend des notes abondantes, dont on retrouve la trace dans le corps même du *Manuscrit* (la première partie comporte de très longues citations), — comme s'il voulait prendre *acte d'un fait.* Mais dans le temps même où il prend acte de ce fait, il constate que *ce fait ne repose,* du moins chez les économistes qu'il lit, *sur rien,* qu'il est en l'air, et manque de son propre *principe.* La rencontre avec l'économie politique, est donc, d'un seul et même mouvement, *réaction critique* à l'économie politique, et recherche exigeante de son *fondement.*

D'où vient à Marx la conviction que l'Economie politique n'est pas *fondée ?* Des *contradictions* qu'elle constate et enregistre, sinon accepte et transfigure : et avant tout de la contradiction majeure qui oppose la *paupérisation* croissante des travailleurs à cette singulière *richesse* dont l'économie politique célèbre l'avènement dans le monde moderne. Là est la croix, là est l'échec de cette science optimiste qui s'édifie sur ce pauvre argument, comme la richesse des propriétaires sur la pauvreté des ouvriers. Là est aussi son scandale, que Marx veut supprimer en donnant à l'économie ce principe dont elle manque, qui sera sa lumière et son verdict.

C'est ici que se découvre l'autre face des Manuscrits : *la philosophie.* Car cette rencontre de Marx avec l'Economie Po-

litique est *encore*, Bottigelli le dit très bien (p. XXXIX, LIV, LXVII, etc.) une rencontre de la *philosophie* avec l'Economie Politique. Non pas certes n'importe quelle *philosophie* : la philosophie édifiée par Marx à travers toutes ses expériences pratico-théoriques (Bottigelli en retrace les moments essentiels : l'idéalisme des premiers textes, plus proche de Kant et de Fichte que de Hegel ; l'anthropologie de Feuerbach), modifiée, rectifiée, amplifiée par cette rencontre elle-même. De toutes façons, *encore une philosophie*, profondément marquée par la problématique feuerbachienne (Bottigelli, p. XXXIX), et tentée par l'hésitation d'un retour en arrière, de Feuerbach à Hegel. C'est cette philosophie qui résout LA contradiction de l'Economie Politique, en *la pensant*, et à travers elle, en pensant toute l'Economie Politique, toutes ses catégories, à partir d'un concept-clé : le concept de *travail aliéné*. Là, nous sommes vraiment au cœur du problème, et proches à la fois de toutes les tentations soit de l'idéalisme, soit de la précipitation matérialiste... car nous nous trouvons, *à première vue*, en pays de connaissance, je veux dire dans un paysage conceptuel où nous pouvons identifier et la propriété privée, et le capital, et l'argent, et la division du travail, et l'aliénation du travailleur, et son émancipation, et l'humanisme qui est son avenir promis. Toutes catégories, ou *presque*, que nous retrouverons dans le *Capital*, et que nous pourrions à ce titre accepter comme des anticipations du *Capital*, mieux, comme le *Capital* en projet, mieux encore, comme le *Capital* en pointillé, déjà dessiné, mais d'un trait d'esquisse, qui n'a pas le plein, s'il a le génie de l'œuvre accomplie. Les peintres ont de ces crayons, qui sont tout d'un jet, naissants, et dans leur surgissement même, plus grands que l'œuvre qu'ils contiennent. Il y a quelque chose de ce jaillissement dans la fascination des Manuscrits, dans l'irrésistible de leur *logique* (Bottigelli parle justement de leur « rigueur de raisonnement, p. XXXIII, LXII, LIV, et de leur « implacable logique ») et dans la conviction de leur dialectique. Mais il y a aussi la conviction, *le sens* conféré par cette logique et cette rigueur aux concepts que nous y reconnaissons, et donc *le sens* même de cette logique et de cette rigueur : *un sens encore philosophique*, je dis bien : *philosophique*, en prenant ce mot dans *l'acception même* à laquelle Marx attachera plus tard *une condamnation sans appel*. Car toute rigueur et toute dialectique ne valent que ce que vaut *le sens* qu'elles servent et illustrent. Il faudra un jour entrer dans

le détail, et donner de ce texte *une explication mot par mot :* s'interroger sur le statut théorique et sur le rôle théorique assignés au concept-clé de *travail aliéné ;* examiner le champ conceptuel de cette notion ; reconnaître qu'elle joue bien le rôle que Marx lui assigne alors : un rôle de *fondement originaire ;* mais qu'elle ne peut jouer ce rôle qu'à la condition *de le recevoir* en mandat et mission de toute une *conception de l'Homme* qui va tirer de l'*essence de l'homme* la nécessité et le contenu des *concepts économiques* qui nous sont familiers. Bref, il faudra découvrir sous des termes voués à l'imminence d'un sens futur, le sens qui les retient encore captifs d'une philosophie qui va exercer sur eux ses derniers prestiges et ses derniers pouvoirs. Et, si je ne voulais abuser de la liberté d'anticiper sur cette démonstration, je dirais presque que *sous ce rapport,* c'est-à-dire sous le rapport de la *domination radicale* de la philosophie sur un contenu qui en deviendra bientôt *radicalement indépendant,* le Marx *le plus éloigné de Marx* est ce Marx-là, le Marx le plus proche, le Marx de la veille, le Marx du seuil, — comme si avant la rupture, et pour la consommer, il lui avait fallu donner à la philosophie toute sa chance, la dernière, cet empire absolu sur son contraire, et ce triomphe théorique sans mesure : c'est-à-dire *sa défaite.*

La présentation de Bottigelli nous met au cœur de ces problèmes. Je tiens parmi les plus remarquables les pages où il s'interroge sur le statut théorique du travail aliéné, où il compare les concepts économiques des *Manuscrits* aux concepts économiques du *Capital,* où il pose la question fondamentale de *la nature* théorique (pour le Marx de 44) de cette économie politique *rencontrée.* Cette simple phrase : « L'économie politique bourgeoise apparaît à Marx *comme une sorte de phénoménologie* » (p. XLI) me paraît décisive, comme me paraît capital le fait que Marx accepte précisément l'économie politique *telle qu'elle se donne* (p. LXVII), sans mettre en question le contenu de ses concepts, et leur systématique, comme il le fera plus tard : c'est cette « abstraction » de *l'Economie* qui autorise l'autre « abstraction » : celle de la *Philosophie,* qui va s'employer à la *fonder.* Aussi la reconnaissance de la *philosophie* à l'œuvre dans les Manuscrits nous rejette nécessairement à *notre départ :* à cette *rencontre* avec l'économie politique, nous contraignant de poser la question : quelle est donc *la réalité* que Marx a *rencontrée* sous les espèces de *cette* Economie ? L'économie elle-même ? Ou, bien plutôt, *une idéolo-*

gie économique, inséparable des théories des économistes, c'est-à-dire, selon la forte expression déjà citée, une « *phénoménologie* » ?

Je n'ajouterai, pour finir, qu'une remarque. Si cette interprétation peut déconcerter certains, c'est par le crédit qu'ils font à *une confusion* (difficilement évitable, il faut bien le dire, pour nos contemporains, car tout un passé historique leur épargne la distinction de ces rôles) entre ce qu'on peut appeler *les positions politiques* et les *positions théoriques* de Marx dans sa période de formation. Bottigelli a très bien vu cette difficulté, et il l'aborde de front en écrivant par exemple (p. XXXIII) que la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (1843) « marque le ralliement de Marx à la cause du prolétariat, c'est-à-dire au communisme. *Cela ne signifie pas que le matérialisme historique soit déjà élaboré.* » Il est donc une lecture *politique* et une lecture *théorique* des textes de jeunesse de Marx. Un texte comme la *Question juive* par exemple est un texte *politiquement engagé* dans la lutte pour le communisme. Mais c'est un texte profondément « idéologique » : ce n'est donc pas un texte *théoriquement identifiable aux textes ultérieurs, qui définiront le matérialisme historique*, et qui pourront éclairer jusqu'en son fond ce mouvement communiste réel de 43, né avant eux, indépendamment d'eux, aux côtés duquel le jeune Marx s'est alors rangé. D'ailleurs, même notre propre expérience peut nous rappeler qu'on peut être « communiste » sans être « marxiste ». Cette distinction est requise pour éviter de tomber dans la *tentation politique* de confondre, alors, les prises de position *théoriques* de Marx avec ses prises de position *politiques* et de légitimer les premières par les secondes. Mais cette distinction éclairante nous renvoie sur le champ à l'exigence définie par Bottigelli : de concevoir une « *autre méthode* » pour rendre compte de la *formation* de Marx, donc de ses *moments*, de ses *étapes*, de ses « *présents* », bref de sa *transformation* ; pour rendre compte de cette *dialectique paradoxale* dont le plus extraordinaire épisode sont bien ces *Manuscrits*, que Marx n'a jamais publiés, mais qui, pour cela, sans doute, nous le montrent à nu, dans sa pensée triomphante et défaite, au seuil d'être enfin lui-même, par un remaniement *radical*, le dernier : c'est-à-dire *le premier*.

Décembre 1962.

VI

SUR LA DIALECTIQUE MATÉRIALISTE

(De l'inégalité des origines)

« ...Tous les mystères qui poussent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans l'intelligence de cette praxis. »

K. MARX (8e *Thèse sur Feuerbach*).

S'il fallait caractériser d'un mot les critiques qui m'ont été adressées, je dirais que, tout en leur reconnaissant de l'intérêt, elles signalent mes études comme théoriquement et politiquement dangereuses.

Ces critiques formulent, avec des nuances, deux griefs essentiels :

1° avoir « mis l'accent » sur la *discontinuité* qui sépare Marx de Hegel. Résultat : que reste-t-il alors du « noyau rationnel » de la dialectique hégélienne, de la dialectique elle-même, et, par voie de conséquence, du *Capital*, et de la loi fondamentale de notre temps ?[1]

2° avoir substitué, en proposant le concept de « contradiction surdéterminée », une conception « pluraliste » à la conception « moniste » de l'histoire marxiste. Résultat : que reste-t-il alors de la nécessité historique, de son unité, du rôle déterminant de l'économie, — et, par voie de conséquence, de la loi fondamentale de notre temps ?[2]

---

[1] R. Garaudy : « ...prendre la mesure de ce que l'on risque de jeter par-dessus bord, en sous-estimant l'héritage hégélien chez Marx : pas seulement les œuvres de jeunesse, Engels et Lénine, mais *Le Capital*, lui-même ». R. Garaudy. A propos des manuscrits de 44, Cahiers du communisme, p. 118 (mars 1963).

[2] G. Mury : « ...il ne semble pas raisonnable d'admettre qu'il (L.A.) ait introduit non sans fracas, un concept nouveau pour énoncer une vérité connue depuis Marx et Engels. Il est plus vraisemblable qu'il lui a paru urgent d'insister sur l'existence d'un fossé infranchissable entre les déterminations qui viennent de l'infrastructure et les déterminations qui viennent de la superstructure. C'est pourquoi sans doute il se refuse à renverser les pôles de la contradiction entre la société civile et l'Etat affirmée par Hegel, en faisant de la société civile, avec Marx, le pôle dominant, et de l'Etat le phénomène de cette essence. Or, cette solution de continuité introduite artificiellement dans la dialectique de l'histoire lui interdit de discerner comment le principe interne du capitalisme lui-même dans sa contradiction spécifique engendre par son propre développement, le stade suprême de l'Impérialisme, l'inégalité du progrès, et la nécessité du maillon le plus faible... » (*La Pensée*, avril 1963, Matérialisme et Hyperempirisme, p. 49.) R. Garaudy : «Quelque que soit la complexité des mé-

Deux problèmes sont en cause dans ces griefs, comme dans mes essais. Le premier intéresse la dialectique hégélienne : en quoi consiste la « rationalité » que lui reconnaît Marx ? Le second concerne la dialectique marxiste : en quoi consiste *la spécificité* qui la distingue rigoureusement de la dialectique hégélienne ? Deux problèmes qui n'en font qu'un, puisque sous ses deux aspects il ne s'agit jamais que d'une intelligence plus rigoureuse et plus claire de la pensée de Marx.

Je traiterai bientôt de la « rationalité » et de la dialectique hégélienne. Je voudrais examiner d'un peu plus près le second aspect du problème (qui commande le premier) : la *spécificité* de la dialectique marxiste.

Que le lecteur veuille bien considérer que je m'efforce, autant que je le puis, de donner aux *concepts* dont je me sers un sens *rigoureux ;* que, pour entendre ces concepts, il faut prêter attention à cette rigueur, et, dans la mesure où elle n'est pas imaginaire, l'épouser. Puis-je rappeler que sans la rigueur que requiert son objet, il ne peut être question de *théorie,* c'est-à-dire de pratique théorique au sens rigoureux du terme ?

---

diations, la pratique humaine est une, et c'est sa dialectique qui constitue le moteur de l'histoire. L'estomper sous la multiplicité (réelle) des « surdéterminations », c'est obscurcir ce qui est l'essentiel du *Capital* de Marx qui est avant tout l'étude de cette contradiction majeure, de cette loi fondamentale du développement de la société bourgeoise. Comment est-il possible dès lors, de concevoir l'existence objective d'une loi fondamentale du développement de notre époque qui est celle du passage au socialisme ?... (p. 119).

1. Solution pratique et problème théorique. Pourquoi la théorie ?

Le problème que posait ma dernière étude : en quoi consiste le « renversement » de la dialectique hégélienne par Marx ?, quelle est la différence spécifique qui distingue la dialectique marxiste de la dialectique hégélienne ?, est un problème théorique.

Dire que c'est un problème *théorique*, implique que sa solution théorique doit nous donner une connaissance nouvelle, organiquement reliée aux autres connaissances de la théorie marxiste. Dire que c'est un *problème* théorique implique qu'il ne s'agit pas d'une simple difficulté imaginaire, mais d'une difficulté réellement existante posée sous forme de *problème*, c'est-à-dire sous une forme soumise à des conditions impératives : définition du champ de connaissances (théoriques) dans lequel on pose (situe)le problème ; du *lieu* exact de sa position ; des concepts requis pour le poser.

La position, l'examen et la résolution du problème, c'est-à-dire la *pratique théorique* dans laquelle nous allons nous engager pourront seuls fournir la *preuve* que ces conditions sont respectées.

Or, dans le cas précis, ce qu'il s'agit d'énoncer sous forme de problème et de solution théorique, *existe déjà dans la pratique du marxisme.* Non seulement la pratique marxiste a rencontrée cette « difficulté », a vérifié qu'elle était bien réelle, et non imaginaire, mais, qui plus est, elle l'a, dans ses limites propres, « réglée » et surmontée en fait. La solution de notre problème théorique existe déjà, depuis longtemps, *à l'état pratique,* dans la pratique marxiste. Poser et résoudre notre pro-

blème théorique consiste donc finalement à énoncer théoriquement la « *solution* », *existant à l'état pratique*, que la pratique marxiste a donnée à une difficulté réelle rencontrée dans son développement, dont elle a signalé l'existence et qu'elle a, de son propre aveu, réglée[3].

Il ne s'agit donc que de combler, sur un point précis, un « écart » entre la théorie et la pratique. Il ne s'agit nullement de soumettre au marxisme un problème imaginaire ou subjectif, de lui demander de « résoudre » les « problèmes » de « l'hyperempirisme », ni même ce que Marx appelle les difficultés qu'un philosophe éprouve dans ses rapports *personnels* avec un concept. Non. Le problème posé[6] existe (a existé) sous la forme d'une difficulté signalée par la pratique marxiste. Sa solution existe dans la pratique marxiste. Il ne s'agit donc que de l'énoncer théoriquement. Ce simple *énoncé* théorique d'une solution existant à l'état pratique ne va pourtant pas de soi : il exige un travail théorique réel qui non seulement élabore le *concept* spécifique, ou *connaissance*, de cette résolution pratique — mais encore détruise réellement, par une critique radicale (jusqu'en leur racine théorique) les confusions, illusions ou approximations idéologiques qui peuvent exister. Ce *simple* « énoncé » théorique implique donc, dans un seul mouvement, la *production* d'une connaissance et *la critique* d'une illusion.

Et si l'on s'avise alors de demander : mais pourquoi tant de soins pour énoncer une « vérité » « connue » depuis si longtemps ?[7] nous répondrons, prenant ici encore le mot dans son

---

[3] *Réglée.* C'est le terme même de la préface de la *Contribution* (1858) quand, revenant en arrière et évoquant la rencontre d'Engels à Bruxelles au printemps 1845, et la rédaction de l'*Idéologie Allemande*, Marx parle du *règlement de comptes* (Abrechnung) avec « notre conscience philosophique antérieure. » La post-face de la 2e édition du *Capital* enregistre ouvertement ce règlement, qui comporte, en bonne comptabilité, une reconnaissance de dette : la reconnaissance du « côté rationnel » de la dialectique hégélienne.

[6] Bien entendu, ce problème n'est pas posé ici pour la première fois ! Il fait actuellement l'objet de travaux importants de chercheurs marxistes, en U.R.S.S., et à ma connaissance, en Roumanie, Hongrie, Allemagne démocratique, ainsi qu'en Italie, où il a inspiré des études historiques et théoriques de grand intérêt scientifique (della Volpe, Rossi, Colletti, Merker, etc...).

[7] G. Mury déclare très justement : « Il ne semble pas raisonnable d'admettre qu'il (L.A.) ait introduit... un concept nouveau pour énoncer une vérité connue depuis Marx et Engels... » (*art. cité*).

sens rigoureux : l'existence de cette vérité est *signalée, reconnue* depuis longtemps mais elle n'est pas *connue*. Car la *reconnaissance* (pratique) d'une existence ne peut passer, sauf dans les approximations d'une pensée confuse, pour une *connaissance* (c'est-à-dire pour de la *théorie*). Et si l'on demande alors : mais que nous sert de poser ce problème *dans la théorie*, puisque sa solution existe depuis longtemps à l'état pratique ? pourquoi donner, de cette solution pratique, un énoncé théorique dont la pratique a si bien pu se passer jusqu'ici ? et qu'avons-nous à gagner, que nous ne possédions déjà, à cette recherche « spéculative » ?

A cette question, nous pourrions répondre d'un mot, celui de Lénine : « Sans théorie pas de pratique révolutionnaire », en le généralisant : la théorie est essentielle à la pratique, à celle dont elle est la théorie comme à celles qu'elle peut aider à naître, ou à grandir. Mais l'évidence de ce mot ne peut suffire : nous avons besoin de ses *titres de validité*, donc de poser la question : qu'entendre par *théorie*, qui soit essentielle à la *pratique ?*

Je ne développerai de ce thème que l'indispensable à notre recherche. Je propose de retenir les *définitions* suivantes, au titre d'approximations préalables.

Par *pratique* en général nous entendrons tout processus de *transformation* d'une matière première donnée déterminée, en un *produit* déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de « production ») déterminés. Dans toute pratique ainsi conçue, le moment (ou l'élément) *déterminant* du processus n'est ni la matière première, ni le produit, mais la pratique au sens étroit : le moment du *travail de transformation* lui-même, qui met en œuvre, dans une structure spécifique, des hommes, des moyens et une méthode technique d'utilisation des moyens. Cette définition générale de la pratique inclut en soi la possibilité de la particularité : il existe des pratiques différentes, réellement distinctes, bien qu'appartenant organiquement à une même totalité complexe. La « pratique sociale », l'unité complexe des pratiques existant dans une société déterminée, comporte ainsi un nombre élevé de pratiques distinctes. Cette unité complexe de la « pratique sociale » est structurée, nous verrons comment, de sorte que la pratique déterminante en dernier ressort y est la pratique de transformation de la nature (matière première) donnée, en *produits* d'usage par l'activité des

hommes existants, travaillant par l'emploi *méthodiquement réglé de moyens de production* déterminés, dans le cadre de rapports de production déterminés. Outre la production, la pratique sociale comporte d'autres niveaux essentiels : la pratique politique — qui, dans les partis marxistes, n'est plus spontanée mais organisée sur la base de la théorie scientifique du matérialisme historique, et qui transforme sa matière première : les rapports sociaux, en un produit déterminé (de nouveaux rapports sociaux) ; la pratique *idéologique* (l'idéologie, qu'elle soit religieuse, politique, morale, juridique ou artistique, transforme elle-aussi son objet : la « conscience » des hommes) ; et enfin la *pratique théorique.* On ne prend pas toujours au sérieux l'existence de l'idéologie comme pratique : cette reconnaissance préalable est pourtant la condition indispensable à toute théorie de l'idéologie. On prend plus rarement encore au sérieux l'existence d'une *pratique théorique :* cette condition préalable est pourtant indispensable à l'intelligence de ce qu'est, pour le marxisme, la théorie elle-même et son rapport à la « pratique sociale ».

Ici, une seconde définition. Par théorie, nous entendrons donc, à cet égard, une *forme spécifique de la pratique,* appartenant elle aussi à l'unité complexe de la « pratique sociale » d'une société humaine déterminée. La pratique théorique rentre sous la définition générale de la pratique. Elle travaille sur une matière première (des représentations, concepts, faits) qui lui est donnée par d'autres pratiques, soit « empiriques », soit « techniques », soit « idéologiques ». Dans sa forme la plus générale, la pratique théorique ne comprend pas seulement la pratique théorique *scientifique,* mais également la pratique théorique préscientifique, c'est-à-dire « idéologique » (les formes de « connaissance » constituant la préhistoire d'une science et leurs « philosophies »). La pratique théorique d'une science se distingue toujours nettement de la pratique théorique idéologique de sa préhistoire : cette distinction prend la forme d'une discontinuité « qualitative » théorique et historique, que nous pouvons désigner, avec Bachelard, par le terme de « coupure épistémologique ». Nous ne saurions traiter ici de la dialectique à l'œuvre dans l'avènement de cette « coupure » : c'est-à-dire du travail de transformation théorique spécifique qui l'instaure dans chaque cas, qui fonde une science en la détachant de l'idéologie de son passé, et en révélant ce passé comme idéologique. Pour nous limiter au point essen-

tiel, qui intéresse notre analyse, nous nous placerons au-delà de la « coupure », à l'intérieur de la science constituée, et nous conviendrons alors des dénominations suivantes : nous appellerons *théorie* toute pratique théorique de caractère *scientifique*. Nous appellerons « théorie » (entre guillemets) le *système théorique* déterminé d'une science réelle (ses concepts fondamentaux, dans leur unité plus ou moins contradictoire à un moment donné), par exemple : la théorie de l'attraction universelle, la mécanique ondulatoire, etc... ou encore la « *théorie* » du matérialisme historique. Dans sa « théorie » toute science déterminée réfléchit dans l'unité complexe de ses concepts (unité d'ailleurs toujours plus ou moins problématique) les résultats, devenus conditions et moyens, de sa propre pratique théorique. Nous appellerons Théorie (majuscule) la théorie générale, c'est-à-dire la Théorie de la pratique en général, elle-même élaborée à partir de la Théorie des pratiques théoriques existantes (des sciences), qui transforment en « connaissances » (vérités scientifiques), le produit idéologique des pratiques « empiriques » (l'activité concrète des hommes) existantes. Cette Théorie est la *dialectique* matérialiste qui ne fait qu'un avec le matérialisme dialectique. Ces définitions sont nécessaires pour pouvoir donner à la question : que nous sert d'énoncer théoriquement une solution existant à l'état pratique ? une réponse théoriquement fondée.

Lorsque Lénine dit « sans théorie, pas d'action révolutionnaire », il parle d'une « théorie », celle de la science marxiste du développement des formations sociales (matérialisme historique). Ce propos se trouve dans *Que Faire ?*, où Lénine examine les mesures d'organisation et les objectifs du parti social-démocrate russe en 1902. Il lutte alors contre une politique opportuniste à la remorque de la « spontanéité » des masses : il veut la transformer en une pratique révolutionnaire, fondée sur la « théorie » c'est-à-dire la science (marxiste) du développement de la formation sociale considérée (la société russe de ce temps). Mais en énonçant cette thèse, Lénine fait plus qu'il ne dit : en rappelant à la pratique politique marxiste la nécessité de la « théorie » qui la fonde, il énonce en fait une thèse qui intéresse la Théorie, c'est-à-dire la Théorie de la pratique en général : la dialectique matérialiste.

C'est en ce double sens que la théorie importe à la pratique. La « théorie » importe à sa propre pratique, directement. Mais le *rapport* d'une « théorie » à sa pratique, dans la

mesure où il est en cause, intéresse aussi, à la condition d'être réfléchi et énoncé, la Théorie générale elle-même (la dialectique), où est exprimée théoriquement l'essence de la pratique théorique en général, et à travers elle l'essence de la pratique en général, et à travers elle l'essence des transformations, du « devenir » des choses en général.

Si nous retournons à notre problème : l'énoncé théorique d'une solution pratique, nous noterons qu'il concerne la Théorie, c'est-à-dire la dialectique. L'énoncé théorique exact de la dialectique intéresse d'abord les pratiques mêmes où la dialectique marxiste est à l'œuvre : car ces pratiques (« théorie » et politique marxistes) ont besoin, dans leur développement, du concept de leur pratique (de la dialectique), pour ne pas se trouver désarmées devant les formes qualitativement nouvelles de ce développement (situations nouvelles, nouveaux « problèmes ») — ou pour éviter les chutes ou rechutes possibles dans les différentes formes d'opportunisme, théorique et pratique. Ces « surprises » et ces déviations, imputables en dernier ressort à des « erreurs idéologiques », c'est-à-dire à une défaillance *théorique*, coûtent toujours cher, sinon très cher.

Mais la Théorie est essentielle également à la transformation des domaines où n'existe pas encore vraiment de pratique théorique marxiste. La question, dans la plupart de ces domaines, n'est pas « *réglée* » comme elle l'est dans *le Capital.* La pratique théorique marxiste de l'*épistémologie,* de l'histoire des sciences, de l'histoire des idéologies, de l'histoire de la philosophie, de l'histoire de l'art, *est en grande partie à constituer.* Non qu'il n'y ait des marxistes qui ne travaillent eux aussi dans ces domaines, et n'y aient acquis une grande expérience réelle, mais ils n'ont pas derrière eux l'équivalent du *Capital* ou de la pratique révolutionnaire des marxistes depuis un siècle. Leur pratique est en grande partie *devant eux,* à élaborer, sinon à fonder, c'est-à-dire à asseoir sur des bases théoriquement justes, afin qu'elle corresponde à un objet *réel,* et non à un objet présumé ou idéologique, et soit vraiment une pratique théorique et non une pratique technique. C'est à cette fin, qu'ils ont besoin de la Théorie, c'est-à-dire de la dialectique matérialiste, comme de la seule méthode qui puisse anticiper leur pratique théorique en dessinant ses conditions formelles. Dans ce cas, utiliser la Théorie ne revient pas à en *appliquer* les formules (celles du matérialisme, de la dialectique) à un contenu préexistant. Lénine lui-même reprochait

à Engels et Plékhanov d'avoir *appliqué* la dialectique du dehors aux « exemples » des sciences de la nature[8]. L'application extérieure d'un concept n'est jamais l'équivalent d'une *pratique théorique*. Cette application ne change rien à la vérité reçue du dehors, sauf son *nom*, baptême incapable de produire aucune transformation réelle dans les vérités qui le reçoivent. L'application des « lois » de la dialectique à tel résultat de la Physique par exemple, n'est pas une pratique théorique, si cette application ne change pas un iota à la structure et au développement de la *pratique* théorique en Physique : bien pis, elle peut se muer en entrave idéologique.

Pourtant, et cette thèse est essentielle au marxisme, il ne suffit pas de rejeter le dogmatisme de *l'application* des formes de la dialectique et de se fier à la *spontanéité* des pratiques théoriques existantes, car nous savons qu'il n'existe pas de pratique théorique *pure*, de science toute nue, qui serait à jamais dans son histoire de science, préservée par je ne sais quelle grâce des menaces et atteintes de l'idéalisme, c'est-à-dire des *idéologies* qui l'assiègent : nous savons qu'il n'existe de science « pure » qu'à la condition de la purifier sans cesse, de science libre dans la nécessité de son histoire, qu'à la condition de la libérer sans cesse de l'idéologie qui l'occupe, la hante ou la guette. Cette purification, cette libération, ne sont acquises qu'au prix d'une incessante lutte contre l'idéologie même, c'est-à-dire contre l'idéalisme, lutte que la Théorie (le matérialisme dialectique) peut éclairer sur ses raisons et objectifs, et guider comme nulle autre méthode au monde. Que dire alors de la *spontanéité* de ces disciplines d'avant-garde triomphantes, consacrées à des intérêts pragmatiques précis ; qui ne sont pas rigoureusement sciences, mais prétendent l'être

---

[8] Cf. LÉNINE : *Cahiers*, p. 220. « On ne peut appliquer telle quelle la Logique de Hegel ni la considérer comme un donné. Il faut en extraire les aspects logiques (gnoséologiques) après les avoir débarrassés de la mystique des idées : c'est encore un grand travail. »

LÉNINE : Cahiers, p. 279 : « La justesse de cet aspect du contenu de la dialectique (il s'agit de « l'identité des contraires », L.A.) doit être vérifié par l'histoire de la science. D'ordinaire, on ne prête pas assez attention à cet aspect de la dialectique (Plekhanov par exemple) : l'identité des contraires est considérée comme une somme d'*exemples* (« par exemple, le grain » ; « par exemple, le communisme primitif. » C'est ce que fait aussi Engels. Mais c'est « pour mieux faire comprendre »...) et non comme *loi de la connaissance* (et comme loi du monde objectif). » (Les passages soulignés le sont par Lénine.)

parce qu'elles emploient des méthodes « scientifiques » (pourtant définies indépendamment de la spécificité de leur objet présumé) ; qui pensent avoir, comme toute vraie science, un *objet*, quand elles n'ont affaire qu'à une certaine réalité donnée, que d'ailleurs se disputent et s'arrachent plusieurs « sciences » concurrentes : un certain domaine de phénomènes non constitués en faits scientifiques et donc non *unifié ;* disciplines qui ne peuvent, dans leur forme actuelle, constituer de vraies pratiques théoriques, parce qu'elles n'ont le plus souvent que l'unité de *pratiques techniques* (*exemples :* la psychosociologie, la sociologie et la psychologie elle-même dans nombre de leurs branches)[9]. La seule Théorie capable de soulever, sinon de poser la question préalable des titres de ces disciplines, de critiquer l'idéologie dans tous ses déguisements, y compris les déguisements des pratiques techniques en sciences, c'est la Théorie de la pratique théorique (en sa distinction de la pratique idéologique) : la dialectique matérialiste, ou matérialis-

[9] La pratique théorique produit des connaissances, qui peuvent ensuite figurer comme *moyens* au service des objectifs d'une pratique technique. Toute pratique technique se définit par ses objectifs : tels effets définis à produire dans tel objet, dans telle situation. Les moyens dépendent des objectifs. Toute pratique technique utilise parmi ces moyens des connaissances, qui interviennent comme procédés : soit des connaissances empruntées au dehors, à des sciences existantes ; soit des « connaissances » que la pratique technique produit elle-même, pour s'acquitter de sa fin. Dans tous les cas le rapport entre la technique et la connaissance est un rapport *extérieur,* non réfléchi, radicalement différent du rapport intérieur, réfléchi, existant entre une science et ses connaissances. C'est cette extériorité qui fonde la thèse de Lénine sur la nécessité d'*importer* la théorie marxiste dans la pratique politique spontanée de la classe ouvrière. Laissée à elle-même une pratique (technique) spontanée produit seulement la « théorie » dont elle a besoin, comme le moyen de produire la fin qui lui est assignée : cette « théorie » n'est jamais que la réflexion de cette fin, non critiquée, non connue, dans ses moyens de réalisation, c'est-à-dire un *sous-produit* de la réflexion de la fin de la pratique technique sur ces moyens. Une « théorie » qui ne met pas en question la fin dont elle est le *sous-produit,* reste prisonnière de cette fin, et des « réalités » qui l'ont imposée comme fin. Telles de nombreuses branches de la psychologie et de la sociologie, voire de l'Economie, de la Politique, de l'Art, etc... Ce point est capital si l'on veut identifier le danger idéologique le plus menaçant : la création et le règne de prétendues théories qui n'ont rien à voir avec la vraie théorie, mais ne sont que des *sous-produits* de l'activité technique. La croyance en la vertu théorique « spontanée » de la technique est à l'origine de cette idéologie, qui constitue l'essence de la Pensée Technocratique.

me dialectique, la conception de la dialectique marxiste dans sa *spécificité*.

Car, nous en sommes tous d'accord, s'il s'agit de défendre une science réellement existante contre l'idéologie qui l'assiège ; de discerner ce qui est vraiment *de* la science et ce qui est vraiment *de* l'idéologie, sans prendre à l'occasion, comme on le voit parfois, un élément réellement scientifique pour de l'idéologie, ou, comme on le voit souvent, un élément idéologique pour un élément scientifique... ; s'il s'agit aussi (ce qui est politiquement très important) de critiquer les prétentions des pratiques techniques dominantes, et de fonder les vraies pratiques théoriques dont notre temps, le socialisme et le communisme ont besoin, et auront de plus en plus besoin ; s'il s'agit de ces tâches qui toutes requièrent l'intervention de la dialectique *marxiste*, il ne peut être question très évidemment de se contenter d'une formulation de la Théorie, c'est-à-dire de la dialectique matérialiste, qui présenterait cet inconvénient de ne pas être *exacte*, d'être même fort loin d'être exacte, comme la théorie hégélienne de la dialectique. Je sais bien que là encore cette approximation peut correspondre à un certain degré de réalité et être, à ce titre, dotée d'une certaine signification *pratique*, servant de repère ou d'indication (« c'est ce que fait aussi Engels, dit Lénine. Mais c'est « pour mieux faire comprendre ». *Cahiers*, p. 279) non seulement dans la pédagogie, mais aussi dans la lutte. Mais pour qu'une pratique puisse se servir de formules approchées, il faut nécessairement qu'au moins cette pratique soit « vraie », qu'elle puisse à l'occasion se passer de l'énoncé de la Théorie et se reconnaître globalement dans une Théorie approximative. Mais quand une pratique *n'existe pas* vraiment, quand il faut la *constituer*, l'approximation devient proprement un obstacle. Les chercheurs marxistes qui prospectent ces domaines d'avant-garde que sont la théorie des idéologies (droit, morale, religion, art, philosophie) ; la théorie de l'histoire des sciences et de leur préhistoire idéologique, l'épistémologie (théorie de la pratique théorique des mathématiques, et autres sciences de la nature), etc..., ces périlleux mais passionnants domaines d'avant-garde ; ceux qui se posent de difficiles problèmes dans le domaine même de la pratique théorique marxiste (celle de l'histoire), sans parler de ces autres « chercheurs » révolutionnaires qui affrontent des difficultés politiques de formes radicalement nouvelles (Afrique, Amérique latine, passage au

communisme, etc...) ; tous ces chercheurs, s'ils n'avaient pour dialectique matérialiste que la dialectique... hégélienne, même débarrassée du *système* idéologique de Hegel, même déclarée « renversée » (si ce renversement consiste à appliquer la dialectique hégélienne au réel au lieu de l'Idée), ils n'iraient sans doute pas très loin en sa compagnie ! Tous ont donc besoin, qu'il s'agisse d'affronter du nouveau dans le domaine d'une pratique réelle, ou de fonder une pratique réelle, de la dialectique matérialiste *en personne*.

2. *Une Révolution théorique à l'œuvre*

Nous partons donc des pratiques où la dialectique marxiste en personne est à l'œuvre : de la pratique théorique (A) et de la pratique politique (B) marxistes.

A. — La pratique théorique marxiste.

Il existe donc une pratique de la théorie. La théorie est une pratique spécifique qui s'exerce sur un objet propre et aboutit à son *produit* propre : une *connaissance*. Considéré en lui-même, tout travail théorique suppose donc une matière première donnée, et des « moyens de production » (les concepts de la « théorie » et leur mode d'emploi : la méthode). La matière première traitée par le travail théorique peut être très « idéologique », s'il s'agit d'une science naissante ; elle peut être, s'il s'agit d'une science déjà constituée et développée, une matière déjà élaborée théoriquement, des concepts scientifiques déjà formés. Disons, très schématiquement, que les moyens du travail théorique, qui sont sa condition même : la « théorie » et la méthode, représentent le « côté actif » de la pratique théorique, le moment déterminant du processus. La connaissance du processus de cette pratique théorique, dans sa généralité, c'est-à-dire comme forme spécifiée, différence réelle de la pratique, elle-même forme spécifiée du processus de transformation générale, du « devenir des choses », constitue une première élaboration théorique de la Théorie, c'est-à-dire de la dialectique matérialiste.

Or une pratique théorique réelle (produisant des connais-

sances) peut fort bien s'acquitter de son métier de théorie, sans éprouver nécessairement le besoin de faire la Théorie de sa propre pratique, de son processus. C'est le cas de la plupart des sciences :elles ont bien une « théorie » (le corps de leurs concepts), mais ce n'est pas une Théorie de leur pratique théorique. Le moment de la Théorie de la pratique théorique, c'est-à-dire le moment ou une « théorie » éprouve le besoin de la Théorie de sa propre pratique, — le moment de la Théorie de la méthode au sens général, vient toujours *après coup,* pour aider à surmonter des difficultés pratiques ou « théoriques », à résoudre des problèmes insolubles par le jeu de la pratique immergée dans ses œuvres, donc théoriquement aveugle, ou pour faire face à une crise encore plus profonde. Mais la science peut faire son métier, c'est-à-dire produire des connaissances, pendant longtemps, sans éprouver le besoin de faire la Théorie de ce qu'elle fait, la théorie de sa pratique, de sa « méthode ». Voyez Marx. Il a écrit dix ouvrages et ce monument qu'est *le Capital* sans jamais écrire de « Dialectique ». Il parla de l'écrire, mais n'en fit rien. Il n'en trouva jamais le temps. Ce qui veut dire qu'il ne le prit pas, car la Théorie de sa propre pratique théorique n'était pas alors *essentielle* au développement de sa théorie, c'est-à-dire à la fécondité de sa propre pratique.

Pourtant, cette « Dialectique » nous eût beaucoup intéressés, parce qu'elle eût été la Théorie de la pratique théorique de Marx, c'est-à-dire justement une forme théorique déterminante de la solution (existant à l'état pratique) de ce problème qui nous occupe : en quoi consiste la spécificité de la *dialectique* marxiste ? Cette solution pratique, cette *dialectique,* existe dans la pratique théorique de Marx où elle est à l'œuvre. La méthode que Marx emploie dans sa pratique théorique, dans son travail scientifique sur le « donné » qu'il transforme en connaissance, c'est justement la *dialectique marxiste ;* et c'est justement *cette dialectique* qui contient en elle, à l'état pratique, la solution du problème des rapports entre Marx et Hegel, la réalité de ce fameux « *renversement* », par lequel, dans la Postface du Capital (2e édition) Marx nous *signale,* nous avertit qu'il a réglé son rapport avec la dialectique hégélienne. Voilà pourquoi nous pouvons aujourd'hui tant regretter cette « Dialectique » dont Marx n'a pas eu besoin, dont il nous a privés, tout en sachant parfaitement que nous la possédons, et nous savons où : dans les œuvres théoriques de Marx, dans

le *Capital*, etc... — oui nous l'y trouvons, à l'état pratique, ce qui est certes fondamental, mais *pas à l'état théorique !*[10].

Cela, Engels et Lénine le savaient[11]. Ils savaient que la dialectique marxiste existait dans le « Capital » *mais* à l'état pratique. Ils savaient donc *aussi* que Marx ne nous avait pas donné de « dialectique » à l'état *théorique*. Ils ne confondaient donc pas, ils ne pouvaient pas confondre, sauf dans des expositions extrêmement générales, ou dans des situations d'urgence théorique historiquement définies, l'*indication* par laquelle Marx signale que son rapport avec Hegel *est réglé*, avec la *connaissance* de cette solution, c'est-à-dire avec la théorie de cette solution. Les « indications » de Marx sur le « renversement » pouvaient bien servir de *repères* pour se situer et s'orienter en général dans le domaine idéologique : elles représentaient bien l'indication, la reconnaissance pratique de l'existence de la solution, mais nullement sa *connaissance* rigoureuse. Voilà pourquoi les indications de Marx doivent et peuvent nous *provoquer* à la théorie : à énoncer aussi rigoureusement que possible la solution pratique dont elles nous signalent l'existence.

B. — La pratique politique marxiste.

Il en va de même avec la pratique politique marxiste de la lutte des classes. J'ai, dans ma dernière étude, pris l'exemple de la Révolution de 17, mais on eût pu prendre cent exemples, différents ou actuels, chacun le sent et le sait très bien. Dans cet exemple, nous avons à l'œuvre et à l'épreuve, ce qui est tout un, cette « dialectique » qui vient de Marx, et en elle, ce « renversement » qui le distingue de Hegel, — mais encore une fois *à l'état pratique*. Cette dialectique vient de Marx : puisque la pratique du parti bolchévik est fondée sur la dialectique du *Capital*, sur la « théorie » marxiste. Dans la pratique de la lutte des classes pendant la Révolution de 17, et dans

---

[10] A une remarquable exception près, dont il va être question.

[11] Cf. Lénine : « Marx ne nous a pas laissé de Logique (avec un grand L.), mais il nous a laissé la *logique* du *Capital*. Il faudrait en tirer parti le plus complètement possible. Dans *Le Capital*, c'est à une seule science que Marx applique la logique, la dialectique et la théorie de la connaissance du matérialisme (il n'est pas besoin de trois mots, c'est une seule et même chose), prenant chez Hegel tout ce qui a de la valeur et le développant » *Cahiers*, p. 201.

les réflexions de Lénine, nous avons bien la dialectique marxiste, dans sa spécifité, mais à l'état pratique. Et là encore nous constatons que cette *pratique* politique, qui a sa matière première définie, ses instruments et sa méthode, qui elle aussi, comme toute pratique, produit des transformations (qui ne sont pas des *connaissances*, mais une révolution dans les *rapports sociaux*), que cette pratique peut parfaitement exister et se développer, *elle aussi*, sans éprouver, au moins pendant un temps, le besoin de faire la théorie de sa propre pratique, la Théorie de sa « méthode ». Elle peut exister, subsister, voire progresser sans elle ; comme le fait toute autre pratique, — jusqu'au moment où son objet (le monde existant de la société qu'elle transforme) lui opposera une résistance suffisante pour *l'obliger* à combler cet écart, à interroger et penser sa propre méthode afin de produire les solutions adéquates, les *moyens* de les produire, et en particulier afin de produire dans la « *théorie* » qui est son fondement (la théorie de la formation sociale existante) les *nouvelles connaissances* correspondant au contenu du nouveau « stade » de son développement. Exemple de ces « nouvelles connaissances » : ce qu'on appelle les apports théoriques du « léninisme », pour la période de l'impérialisme dans sa phase des guerres interimpérialistes ; ou ce qu'on appellera plus tard d'un nom qui n'existe pas encore : les apports théoriques nécessaires à la période présente où, dans le combat pour la co-existence pacifique apparaissent les premières formes *révolutionnaires* dans certains pays dits « sous-développés », au-delà de leur lutte pour l'indépendance nationale.

Cela dit, on sera peut-être surpris de lire que la pratique de la lutte des classes n'ait pas été réfléchie sous la forme théorique de la *méthode* ou *Théorie*[12], alors que nous avons apparemment dix textes décisifs de Lénine, dont *Que faire ?* est le plus célèbre. Mais ce dernier texte, par exemple, s'il définit les fondements théoriques et historiques de la pratique des communistes russes, et débouche sur un programme d'action, ne constitue pas une réflexion théorique sur la pratique politique comme telle. Il ne constitue pas, car ce n'est pas son propos, la théorie de sa propre méthode, au sens général de Théorie. Ce n'est donc pas un texte sur la dialectique, bien que la dialectique marxiste y soit à l'œuvre.

[12] A une exception remarquable, dont il va être question.

Pour bien entendre ce point, reprenons l'exemple des textes de Lénine sur la révolution de 17, que j'ai cités, ou dont j'ai donné les références précises[13]. Ces textes, il faut en préciser le statut. Ce ne sont pas les textes d'un historien, mais d'un dirigeant politique, arrachant quelques heures à la lutte pour parler de la lutte à des hommes qui sont en elle, et leur donner l'intelligence de leur lutte. Ce sont donc des textes à usage politique direct, rédigés par un homme engagé dans la révolution, qui réfléchit son expérience pratique, dans le champ de son expérience même. On m'a fait un très grand honneur en me reprochant en somme d'avoir respecté la forme des réflexions de Lénine, leur détail, leur expression même, les donnant pour ce qu'elles étaient, sans vouloir les « dépasser » aussitôt dans une analyse historique véritable[14]. Oui, certaines réflexions de Lénine ont bien toutes les apparences de ce qu'on a appelé le « pluralisme », « l'hyper-empirisme », « la théorie des facteurs », etc..., quand elles évoquent ces circonstances multiples et exceptionnelles qui ont provoqué et permis le triomphe de la révolution[15]. Je les ai prises telles qu'elles étaient, non dans leur apparence, mais dans leur essence, non dans l'apparence de leur « pluralisme », mais dans la signification profondément théorique de cette « apparence ». Ces textes de Lénine n'ont pas en effet le sens d'une simple description d'une situation donnée, d'une énumération empirique d'éléments divers, paradoxaux ou exceptionnels : ils ont au contraire le sens d'une *analyse* de portée théorique. Ils con-

---

[13] J'eusse dû citer le détail de tous mes textes, et ne pas me contenter d'en donner, le plus souvent, la seule référence, même exacte.

[14] Cf. Mury, *act. cité*, p. 47.

[15] Cf. Lénine : *Lettres de loin*, I, (*Œuvres*. Ed. Fr., I, 23, p. 330) : « Si la révolution a triomphé si vite... c'est uniquement parce que, en raison d'une situation historique d'une extrême originalité, *des courants absolument différents,* des intérêts de classe *absolument hétérogènes,* des tendance sociales *absolument opposées, se sont fondus* avec une cohérence remarquable. » Lénine a lui-même souligné certains mots de ce texte. Un peu plus loin, Lénine déclare : « C'est ainsi, et ainsi seulement que *les choses se sont passées.* C'est ainsi, et ainsi seulement que doit considérer la situation un homme politique qui ne craint pas la vérité ; qui envisage posément le rapport des forces sociales dans la révolution, qui apprécie tout « *moment actuel* », non seulement du point de vue de son originalité présente, d'aujourd'hui, mais en tenant compte de ressorts plus profonds, de rapports plus profonds entre les intérêts du prolétariat et ceux de la bourgeoisie, tant en Russie que dans le monde entier », p. 131 (cette fois c'est moi qui souligne. — L.A.).

cernent une réalité absolument essentielle à la pratique politique, une réalité que nous devons *penser*, pour atteindre l'essence spécifique de cette pratique. Ces textes sont une analyse de la structure du champ, de l'objet, ou (pour reprendre notre terminologie antérieure) de la matière première spécifique de la pratique politique en général, à travers un exemple précis : la pratique politique d'un dirigeant marxiste en 1917.

Ainsi comprise, l'analyse de Lénine répond pratiquement (son analyse est cette réponse à l'état pratique) à la question théorique générale : qu'est-ce que la pratique politique, qu'est-ce qui la distingue des autres pratiques ? ou, si l'on préfère une formulation plus classique : qu'est-ce que l'action politique ? A travers Lénine, et contre la thèse spéculative (hégélienne, mais héritée par Hegel d'une idéologie plus ancienne puisqu'elle règne déjà dans cette forme chez Bossuet) qui considère le concret d'une situation politique comme « la contingence » où se « réalise la nécessité », nous parvenons à donner le commencement d'une réponse théorique à cette question réelle. Nous voyons que la pratique politique de Lénine n'a évidemment pas pour objet l'Histoire universelle, ni même l'Histoire générale de l'Impérialisme. L'Histoire de l'Impérialisme est bien en cause dans sa pratique, mais elle ne constitue pas son objet propre. L'histoire de l'impérialisme comme telle est l'objet propre d'autres activités : celle du théoricien marxiste, celle de l'historien marxiste, — mais elle est alors dans ce cas l'objet de pratiques théoriques. L'Impérialisme, Lénine le rencontre dans sa pratique politique sous la modalité de l'existence *actuelle :* dans un présent concret. Le théoricien de l'histoire ou l'historien le rencontrent sous une autre modalité, celle de l'inactualité et de l'abstraction. L'objet propre de la pratique politique appartient donc bien à l'histoire dont parlent aussi le théoricien et l'historien ; mais c'est un objet *autre*. Lénine sait parfaitement qu'il agit sur un présent social qui est le produit du développement de l'impérialisme, sans quoi il ne serait pas marxiste, mais il n'agit pas en 1917 sur l'Impérialisme en général : il agit sur le concret de la situation, de la conjoncture de la Russie, sur ce qu'il appelle remarquablement « le moment actuel », ce moment dont l'actualité définit sa pratique politique comme telle. Dans ce monde qu'un historien de l'Impérialisme est contraint de voir en coupe, pour le voir tel que Lénine le vivait et le comprenait, parce que c'était, comme l'est le monde existant,

le seul monde concret qui existât, dans le seul concret possible, celui de son actualité, dans le « moment actuel », Lénine analyse ce qui constitue les caractéristiques de sa structure : ces articulations essentielles, ces maillons, ces nœuds stratégiques, dont dépendent la possibilité et l'issue de toute pratique révolutionnaire ; cette disposition et ces rapports typiques des contradictions d'un pays déterminé (semi-féodal et semi-colonial, et pourtant impérialiste), en cette période où la contradiction principale devient explosive. L'irremplaçable des textes de Lénine est là : dans l'analyse de la structure d'une *conjoncture,* dans les déplacements et les condensations de ses contradictions, dans leur unité paradoxale, qui sont l'existence même de ce « *moment actuel* », que l'action politique va transformer, au sens fort, d'un février en un octobre 17.

Et quand on oppose ou propose à ces textes la leçon irréprochable d'une analyse historique de longue haleine[16] où le « moment actuel » de Lénine n'est plus qu'un instant absorbé dans un processus qui a commencé depuis longtemps, et qui va le dépasser dans son propre avenir devenu réel, — une de ces analyses historiques où l'Impérialisme explique tout, et c'est bien vrai, mais par laquelle bien souvent, le malheureux Lénine qui se débat dans ses problèmes et ses analyses de pratique révolutionnaire, est littéralement rattrapé, balayé, emporté par l'avalanche de la démonstration historique, on en reste interdit... Comme si, pour Lénine, l'Impérialisme n'était justement telles et telles contradictions actuelles, leur structure et leurs rapports actuels, comme si cette actualité structurée ne constituait pas l'unique objet de son action politique ! Comme si l'on pouvait ainsi d'un mot, magiquement, dissiper la réalité d'une pratique irremplaçable, celle des révolutionnaires, leur vie, leurs souffrances, leurs sacrifices, leurs efforts, bref leur histoire concrète, par l'usage qu'on fait d'une autre pratique, fondée sur la première, celle d'un historien, — c'est-à-dire d'un homme de science qui réfléchit nécessairement sur le fait accompli de la nécessité ; comme si on pouvait confondre la pratique théorique d'un historien classique, qui analyse le passé, avec la pratique d'un dirigeant révolutionnaire qui réfléchit dans le présent sur le présent, sur la nécessité à accomplir, sur les moyens de la produire, sur les

---

[16] Cf. Mury, *art. cité,* pp. 47-48.

points d'application stratégiques de ces moyens, bref sur sa propre action, car il agit, lui, sur l'histoire concrète ! et ses erreurs et ses succès ne figurent pas simplement sous la cote d'une « histoire » *écrite* en in-8° à la Bibliothèque Nationale ; ils s'appellent à jamais, dans la vie concrète, 1905, 1914, 1917, ou Hitler, ou Franco, ou Stalingrad, ou la Chine, ou Cuba. Distinguer ces deux pratiques, voilà ici le fond de la question. Car Lénine savait mieux que personne que les contradictions qu'il analyse provenaient d'un seul et même Impérialisme, qui produisait jusqu'à leurs paradoxes. Mais, le sachant, il s'intéressait en elles à autre chose qu'à ce savoir historique général, et c'est parce qu'il le savait, de science éprouvée, qu'il pouvait s'intéresser réellement à autre chose, à ce qui constituait la structure de son objet pratique : à cette typique des contradictions, à leurs déplacements, à leurs condensations, et à cette « fusion » de la rupture révolutionnaire qui en résultait, bref à ce « moment actuel » qu'elles constituaient. C'est pourquoi la théorie du « maillon le plus faible » n'est qu'une seule et même chose avec la théorie du « maillon décisif ».

Quand on a vu cela, on peut tranquillement se retourner vers Lénine. Un idéologue a beau le submerger sous la démonstration d'une analyse historique : un petit homme est toujours là, dans la plaine de l'Histoire et de notre vie, cet éternel « moment actuel ». Il continue de parler, paisiblement et passionnément. Il continue de nous parler de cette simple chose : de sa pratique révolutionnaire, de la pratique de la lutte des classes, de ce qui permet, en somme, d'agir sur l'Histoire, du sein de la seule histoire présente, de ce spécifique de la contradiction, et de la dialectique, de cette différence spécifique de la contradiction, qui permet tout simplement, non de démontrer ou d'expliquer après coup, mais de « faire », dans notre unique présent, les révolutions « inévitables », ou, comme dit si profondément Marx[17], de faire de la dialectique non pas la théorie du fait accompli[18], mais une méthode révolutionnaire.

Je résume. Le problème posé : en quoi consiste le « renversement » de la dialectique hégélienne par Marx ? quelle est la

---

[17] Postface du *Capital*, 2e éd. : « Dans sa forme mystifiée, la dialectique... tranfigurait le donné (das Bestehende)... dans sa forme rationnelle elle est, dans son essence, critique et révolutionnaire. »

[18] Qui peut être aussi le fait accompli d'une révolution dépassée.

différence spécifique qui distingue la dialectique marxiste de la dialectique hégélienne ? ce problème est déjà résolu par la pratique marxiste, que ce soit la pratique théorique de Marx, ou la pratique politique de la lutte des classes. Sa solution existe donc, dans les œuvres du marxisme, mais à l'état pratique. Il s'agit bien de l'énoncer sous la forme théorique, c'est-à-dire de passer de ce qui est, dans la plupart des « célèbres citations »[19] reconnaissance pratique d'une existence, à sa connaissance théorique.

Cette distinction doit nous éviter une dernière impasse. Il est en effet fort aisé, donc tentant, de prendre la reconnaissance de l'existence d'un objet pour sa *connaissance*. C'est cette facilité qui aurait pu m'opposer, pour tout argument, ou pour l'équivalent d'un argument théorique, une partie ou le tout de la liste des « célèbres citations ». Elles sont précieuses, pourtant, car elles disent que le problème existe et a été résolu ! Elles disent que Marx l'a résolu en « renversant » la dialectique de Hegel. Mais les « célèbres citations » ne nous donnent pas la connaissance théorique de ce renversement. Et la preuve en est, claire comme le jour, qu'il faut fournir un très sérieux effort théorique, pour parvenir à penser ce renversement apparemment si évident... En vérité, trop des « éclaircissements » qu'on nous a proposés se sont bornés à répéter les « célèbres citations », en les paraphrasant (une paraphrase n'est pourtant pas une explication) ; à mêler les concepts (indicatifs, mais énigmatiques) de « renversement », « noyau rationnel », à des concepts marxistes authentiques et rigoureux, comme si la clarté théorique des uns pouvait éclairer par contagion l'obscurité des autres, comme si la connaissance pouvait naître de la seule cohabitation du connu et du mal connu ou de l'inconnu[20], comme s'il suffisait du voisinage d'un ou deux concepts scientifiques pour transfigurer la reconnaissance de l'existence du « renversement » ou du « noyau » en leur connaissance ! Il est plus probant de prendre clairement la responsabilité de sa thèse, de déclarer par exemple que la phrase de Marx sur le

---

[19] J'appelle ainsi, par commodité, les textes connus des classiques du marxisme, qui balisent notre problème.

[20] Marx, *Critique du Programme de Gotha,* 1875 : « Dès lors la question se pose : quelles transformations subira l'Etat dans la société communiste ?... Seule la science peut répondre à cette question ; et ce n'est pas en accouplant de mille manières le mot Peuple avec le mot Etat qu'on fera avancer le problème d'un saut de puce. »

« renversement » est une *vraie connaissance*, de prendre ce risque, de mettre cette thèse à l'épreuve de la pratique théorique, — et d'en examiner les résultats. Cette tentative est intéressante, parce qu'elle est une expérience réelle et parce qu'elle débouche sur une démonstration par l'absurde, enseignant qu'il faut profondément altérer la pensée de Marx pour lui faire avouer qu'il nous a bien donné, dans le « renversement », une connaissance[21].

Ces tentations et cette expérience, confirment à leur manière propre que ce n'est pas dans l'indication de son existence qu'il faut chercher la théorie de la solution. L'existence de la solution à l'état pratique est une chose. La connaissance de cette solution est autre chose.

●

J'ai dit que Marx ne nous avait pas donné de « Dialectique ». Ce n'est pas tout à fait exact. Il nous a donné un texte de méthodologie de premier ordre, malheureusement inachevé : l'*Introduction à la Critique de l'Economie Politique de* 1859. Ce texte ne prononce pas le mot de « renversement », mais il parle de sa réalité : des conditions de validité de l'emploi scientifique des concepts de l'Economie politique. Il suffit de réfléchir sur cet emploi, pour en tirer les éléments fondamentaux d'une Dialectique, puisque cet emploi n'est rien d'autre que la Dialectique à l'état pratique.

J'ai dit que Lénine ne nous avait pas donné de « Dialectique », qui fût l'énoncé théorique de la dialectique à l'œuvre dans sa propre pratique politique ; plus généralement que le travail théorique d'énonciation de la dialectique, à l'œuvre dans la pratique marxiste de la lutte des classes, était à faire. Ce n'est pas tout à fait exact. Lénine nous a laissé dans ses *Cahiers* quelques phrases qui sont l'esquisse d'une « Dialectique ». Ces notes, Mao Tsé-toung les a développées, en pleine lutte politique contre les déviations dogmatiques du parti chinois en 1937, dans un texte important *A propos de la Contradiction*[22].

---

[21] G. Mury a tenté cette expérience, dans *La Pensée*, n° 108, *art. cité*.
[22] Cf. *La Pensée*, décembre 1962, p. 7, Note 6.

Je voudrais montrer comment nous pouvons trouver dans ces textes, — sous une forme déjà très élaborée, et qu'il suffit de développer, de rapporter à son fondement, mais toujours de réfléchir, — la réponse théorique à notre question : quelle est la spécificité de la dialectique marxiste ?

3. *Processus de la pratique théorique*

> « ...La totalité concrète comme totalité de pensée, comme un concretum de pensée, est en réalité un produit du penser et du concevoir ; en aucune manière un produit du concept pensant et s'engendrant lui-même, à l'extérieur ou au-dessus des intuitions et des représentations, mais au contraire un produit du travail d'élaboration qui transforme intuitions et représentations en concepts. »
>
> (K. MARX, *Introduction à la Critique de l'Economie politique,* 1859.)

Mao Tsé-toung part de la contradiction dans son « universalité », mais pour ne parler sérieusement que de la contradiction dans la pratique de la lutte des classes, en vertu d'ailleurs de ce principe, « universel » lui aussi, que l'universel n'existe que dans le particulier, principe que Mao réfléchit, à propos de la contradiction, dans la forme universelle suivante : la contradiction est toujours spécifique, la spécificité appartient universellement à son essence. On pourrait ironiser sur ce « travail » préalable de l'universel qui semble avoir besoin d'un supplément d'universalité pour pouvoir accoucher de la spécificité, et prendre ce « travail » pour le travail du « négatif » hégélien. Or si l'on entend bien ce qu'est le matérialisme, ce « travail » n'est pas un travail de l'universel, mais un travail *sur* un universel préalable, travail ayant justement pour fin et résultat d'interdire à cet universel l'abstraction ou la tentation « philosophique » (idéologique), et de le rapporter de force à sa condition : la condition d'une universalité spécifiée scientifiquement. Si l'universel doit être cette spécificité,

nous n'avons pas le droit d'invoquer un universel qui ne soit pas l'universel de cette spécificité.

Ce point, essentiel au matérialisme dialectique, Marx le traite dans l'exemple de l'*Introduction*, quand il démontre que si l'emploi de concepts généraux (exemples : les concepts de « production », « travail », « échange », etc...) est indispensable à la pratique théorique scientifique, cette première généralité ne coïncide pas avec le produit du travail scientifique : elle n'est pas son résultat mais son préalable. Cette première généralité (que nous appellerons *Généralité I*) constitue la matière première que la pratique théorique de la science transformera en « concepts » spécifiés, c'est-à-dire en cette autre généralité (que nous appelerons *Généralité III*) « concrète » qu'est une connaissance. Mais qu'est alors la Généralité I, c'est à-dire la matière première théorique sur laquelle s'effectue le travail de la science ? Contrairement à l'illusion idéologique (non pas « naïve », simple « aberration », mais nécessaire et fondée comme idéologie) de l'empirisme ou du sensualisme, une science ne travaille jamais sur un existant, qui aurait pour essence l'immédiateté et la singularité pures (des « sensations » ou des « individus »). Elle travaille toujours sur du « général », même quand il a la forme du « fait ». Lorsqu'une science se constitue, par exemple la physique avec Galilée, ou la science de l'évolution des formations sociales (matérialisme historique) avec Marx, elle travaille toujours sur des concepts existants, des « Vorstellungen », c'est-à-dire une Généralité I, de nature idéologique, préalable. Elle ne « travaille » pas sur un pur « donné » objectif, qui serait celui de « faits » purs et absolus. Son travail propre consiste au contraire *à élaborer ses propres faits scientifiques*, à travers une critique des « *faits* » *idéologiques* élaborés par la pratique théorique idéologique antérieure. Elaborer ses propres « faits » spécifiques, c'est, en même temps, élaborer sa propre « théorie », puisque le fait scientifique, — et non pas le soi-disant phénomène pur — n'est identifié que dans le champ d'une pratique théorique. Lorsqu'une science, déjà constituée, se développe, elle travaille alors sur une matière première (Généralité I) constituée soit de concepts encore idéologiques, soit de « faits » scientifiques, soit de concepts déjà élaborés scientifiquement mais appartenant à un stade antérieur de la science, (une ex-Généralité III). C'est donc en transformant cette Généralité I en Généralité III (connaissance) que la science travaille et produit.

Mais *qui* travaille ? Qu'entendre par cette expression : la science travaille ? Toute transformation (toute pratique) suppose, comme on l'a vu, la transformation d'une matière première en produits, par la mise en œuvre de moyens de production déterminés. Quel est, dans la pratique théorique de la science, le moment, niveau, instance, correspondant aux moyens de production ? Si dans ces moyens de production nous faisons provisoirement abstraction des hommes, c'est ce que nous appellerons la *Généralité II*, constituée par le corps des concepts dont l'unité plus ou moins contradictoire constitue la « théorie » de la science au moment (historique) considéré[23], « théorie » qui définit le champ dans lequel est nécessairement posé tout « problème » de la science (c'est-à-dire où seront posées sous la forme de problème par et dans ce champ, les « difficultés » rencontrées par la science dans son objet, dans la confrontation de ses « faits » et de sa « théorie », de ses « connaissances » anciennes et de sa « théorie », ou de sa « théorie », et de ses connaissances nouvelles). Contentons-nous, sans entrer dans la dialectique de ce travail théorique, de ces indications schématiques. Elles nous suffisent pour comprendre que la pratique théorique produit des *Généralités III* par le travail de la *Généralité II* sur la *Généralité I*.

Elles nous suffisent donc pour comprendre les deux importantes propositions suivantes :

---

[23] Cette *généralité II,* désignée par le concept de « théorie », mériterait évidemment un examen autrement approfondi, que je ne puis entreprendre ici. Disons simplement que l'unité de ce que j'appelle « théorie » existe rarement dans une science sous la forme réfléchie d'un système théorique unifié. Elle ne comprend pas seulement, au moins dans les sciences expérimentales, des concepts dans leur existence purement théorique, mais également tout le champ de la technique dans laquelle sont investis une grande partie des concepts théoriques. La partie proprement et explicitement théorique n'est elle-même que très rarement unifiée sous une forme non contradictoire. Le plus souvent elle est faite de régions localement unifiées dans des théories régionales co-existant dans un tout complexe et contradictoire possédant une unité non réfléchie théoriquement. C'est cette unité extrêmement complexe et contradictoire qui est à l'œuvre, chaque fois selon un mode spécifique, dans le travail de production théorique de chaque science. C'est elle, par exemple dans les sciences expérimentales qui constitue les « phénomènes » en « faits », qui pose sous la forme de problème une difficulté existante, qui « résout » ce problème, par la mise en place de dispositifs théorico-techniques qui sont le corps réel de ce qu'une tradition idéaliste appelle des « hypothèses », etc., etc.

1° Entre la Généralité I et la Généralité III il n'y a jamais identité d'essence, mais toujours transformation réelle, soit par transformation d'une généralité idéologique en une généralité scientifique (mutation qui se réfléchit sous la forme que Bachelard par exemple appelle « coupure épistémologique ») ; soit par la production d'une nouvelle généralité scientifique qui récuse l'ancienne tout en l' « englobant », c'est-à-dire définit sa « relativité » et ses limites (subordonnées) de validité.

2° Le travail qui fait passer de la Généralité I à la Généralité III, c'est-à-dire, si on fait abstraction des différences essentielles qui distinguent Généralité I et Généralité III, de l' « abstrait » au « concret », ne concerne que le processus de la pratique théorique, c'est-à-dire se passe tout entier « dans la connaissance ».

C'est cette seconde proposition qu'exprime Marx, quand il déclare que « la méthode scientifique correcte » consiste à partir de l'abstrait pour produire le concret dans la pensée[24]. Il faut saisir le sens précis de cette thèse, pour éviter de tomber dans les illusions idéologiques auxquelles ces mêmes mots sont trop souvent associés, c'est-à-dire pour ne pas croire que l'*abstrait* désignerait la théorie elle-même (science) alors que le *concret* désignerait le réel, les réalités « concrètes » dont la pratique théorique produit la connaissance ; pour ne pas confondre *deux concrets différents* : le *concret-de-pensée* qu'est une connaissance, et le *concret-réalité* qu'est son objet. Le processus qui produit le concret-connaissance se passe tout entier dans la pratique théorique : il concerne bien entendu le concret-réel, mais ce concret-réel « subsiste après comme avant dans son indépendance, à l'extérieur de la pensée » (Marx), sans que jamais il puisse être confondu avec cet autre « con-

---

[24] Cf. Marx, *Contribution...* 1859, *Introduction*, Ed. soc., pp. 164-165 : « Il semble que ce soit la bonne méthode de commencer par le réel et le concret... Cependant à y regarder de plus près, on s'aperçoit que c'est là une erreur... cette dernière méthode (celle des systèmes économiques qui vont des notions générales aux notions concrètes) est manifestement la méthode scientifique correcte. Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de synthèse, comme résultat, non comme point de départ... (dans la méthode scientifique) les déterminations abstraites conduisent à la reproduction du concret par la voie de la pensée... La méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'approprier le concret, de le reproduire sous la forme d'un concret pensé... »

cret » qu'est sa connaissance. Que le concret-de-pensée (Généralité III) considéré soit la connaissance de son objet (concret-réel), voilà qui ne fait « difficulté » que pour l'idéologie, qui transforme cette réalité en soi-disant « problème » (le Problème de la Connaissance), qui pense donc comme problématique ce qui est justement produit, comme solution non-problématique d'un problème réel, par la pratique scientifique elle-même : la non-problématicité du rapport entre un objet et sa connaissance. Il est donc essentiel de ne pas confondre la distinction réelle de l'abstrait (Généralité I) et du concret (Généralité III) qui concerne la seule pratique théorique, avec une autre distinction, idéologique celle-là, qui oppose l'abstraction (constituant l'essence de la pensée, science, théorie) au concret (constituant l'essence du réel).

Cette confusion est précisément celle de Feuerbach, partagée par Marx dans sa période feuerbachienne : non seulement elle nourrit les lieux communs d'une idéologie de consommation aujourd'hui courante, mais aussi elle risque de fourvoyer ceux qui se laissent prendre aux « évidences » de ses vertus de protestation parfois généreuses, dans des impasses théoriques sans recours. La critique qui oppose en dernière instance l'abstraction qui appartiendrait à la théorie, à la science, — au concret qui serait le réel même, est une critique encore idéologique, puisque elle nie la réalité de la pratique scientifique, la validité de ses abstractions, et finalement la réalité de ce « concret » théorique qu'est une connaissance. Se voulant « concrète », voulant le « concret », cette conception se veut, en tant que conception, « vraie », elle se veut donc connaissance : mais elle a commencé par nier la réalité de la pratique qui produit justement la connaissance ! Elle demeure dans l'idéologie même qu'elle déclare « renverser », c'est-à-dire non pas dans l'abstraction en général, mais une abstraction idéologique déterminée[25].

---

[25] Exemple : Feuerbach lui-même. C'est pourquoi il convient de traiter avec beaucoup de précaution les « déclarations de matérialisme » de Feuerbach. J'ai déjà attiré l'attention sur ce point. Cf. *La Pensée*, (mars-avril, 1961, p. 8) dans un article sur le jeune Marx, où j'ai même employé *certaines notions encore idéologiques* qui tombent sous le coup de la présente critique. *Exemple :* le concept de « retour en arrière », qui servait de réplique au « dépassement » de Hegel — et qui voulait illustrer l'effort de Marx pour sortir de l'idéologie, pour se libérer des mythes et prendre

C'est là qu'il faut implacablement en venir, pour reconnaître maintenant qu'au sein même du processus de la connaissance, la généralité « abstraite » par quoi le processus commence, et la généralité « concrète », par quoi il finit, la Généralité I et la Généralité III, ne sont pas, selon l'essence, la même généralité, et qu'en conséquence les « apparences » de la conception hégélienne de l'autogenèse du concept, du mouvement « dialectique » par lequel l'universel abstrait se produit lui-même comme concret, reposent sur la confusion des espèces d' « abstraction », de « généralité » à l'œuvre dans la pratique théorique. Ainsi, quand Hegel, « conçoit, comme le dit Marx[26], le réel comme le résultat de la pensée qui se concentre en elle-même, qui s'approfondit en elle-même, qui se meut par elle-même », il fait une *double* confusion :

1° Il prend d'abord le travail de production d'une connaissance scientifique pour « le procès de la genèse du concret (le réel), lui-même ». Mais Hegel ne peut tomber dans cette « illusion » qu'à la faveur d'une seconde confusion :

2° Il prend le concept universel qui figure au début du processus de la connaissance (exemple : le concept de l'universalité même, le concept d' « être » dans la *Logique*) pour l'essence et le moteur de ce processus, pour « le concept qui s'engendrerait lui-même »[27] ; il prend la Généralité I que la pratique théorique va transformer en une connaissance (Généralité III) pour l'essence et le moteur du processus de transformation même ! Autant dire, pour user d'une comparaison empruntée légitimement à une autre pratique[28], que c'est la

---

contact avec *l'original* déformé par Hegel — ce concept de « retour en arrière », dans son usage polémique même, suggérant un retour au « réel », au « concret » *antérieur* à l'idéologie frôlait le « positivisme ». *Autre exemple :* la réfutation polémique de la *possibilité* même d'une histoire de la philosophie. Cette thèse s'autorisait d'une phrase de l'Idéologie allemande, qui déclare bien que la philosophie (comme la religion, l'art, etc.) n'a pas d'histoire. Là encore nous étions à la frontière du positivisme, à deux pas de réduire (comme l'Idéologie Allemande est constamment tentée de le faire) toute idéologie (donc la philosophie) au simple phénomène (provisoire) d'une formation sociale.

26 MARX, *Introduction*, p. 165.

27 *Ibid.*

28 Cette comparaison est fondée : ces deux pratiques distinctes ayant en commun l'essence générale de la pratique.

houille qui par son autodéveloppement dialectique produirait la machine à vapeur, les usines, et tout l'extraordinaire appareillage technique, mécanique, physique, chimique, électrique, etc. qui permet aujourd'hui son extraction et ses innombrables transformations ! Hegel ne tombe donc dans cette « illusion » que parce qu'il impose à la réalité de la pratique théorique une conception idéologique de l'universel, de sa fonction et de son sens. Or, dans la dialectique de la pratique, la généralité abstraite du début (Généralité I) c'est-à-dire la généralité travaillée, n'est pas la même que la généralité qui travaille (Généralité II) et à plus forte raison que la généralité spécifiée (Généralité III), produit de ce travail : une connaissance (le « concret-théorique »). La Généralité II (qui travaille) n'est pas le moins du monde le simple développement, le passage (aussi complexe qu'on voudra) de l'en-soi au pour-soi de la Généralité I (qui est travaillée) ; car la Généralité II est la « théorie » de la science considérée, et comme telle, le résultat de tout un processus (histoire de la science à partir de sa fondation), qui est un processus de transformations réelles au sens fort du terme, c'est-à-dire un processus qui n'a pas la forme d'un simple développement (sur le modèle hégélien : le développement de l'en-soi en pour-soi), mais la forme de mutations et restructurations provoquant des discontinuités qualitatives réelles. Quand la Généralité II travaille sur la Généralité I, elle ne travaille donc jamais sur elle-même, ni lors de la fondation de la science, ni dans la suite de son histoire. C'est pourquoi la Généralité I sort toujours réellement transformée de ce travail. S'il lui reste encore la « forme » générale de généralité, cette forme ne nous apprend rien sur elle : car elle est devenue une tout autre généralité — non plus une généralité encore idéologique, ni une généralité appartenant à un stade dépassé de la science, mais une généralité scientifique spécifiée qualitativement nouvelle, dans tous les cas.

Cette réalité de la pratique théorique, cette dialectique concrète de la pratique théorique, savoir la discontinuité qualitative intervenant ou apparaissant entre les différentes Généralités (I, II, III) dans la continuité même du processus de production des connaissances, Hegel la nie, ou plutôt il ne la pense pas, et s'il lui advient de la penser, il en fait le phénomène d'une autre réalité, pour lui essentielle, mais idéologique de part en part : le mouvement de l'Idée. C'est ce mouvement qu'il projette alors sur la réalité du travail scientifique, pour

concevoir finalement l'unité du processus de l'abstrait au concret comme l'autogenèse du concept, c'est-à-dire comme un simple développement, à travers les formes mêmes de l'aliénation, de l'en-soi originaire dans le devenir de son résultat, résultat qui n'est que son commencement. Par là Hegel méconnaît les différences et transformations qualitatives réelles, les discontinuités essentielles qui constituent le processus même de la pratique théorique. Il leur impose un modèle idéologique, celui du développement d'une intériorité simple. Ce qui revient à dire : Hegel décrète que la généralité idéologique qu'il leur impose est l'essence unique constitutive des trois types de généralités — I, II, III — à l'œuvre dans la pratique théorique.

Là seulement commence à s'éclairer dans toutes ses implications le sens profond de la critique marxiste de Hegel. Le vice fondamental de Hegel ne concerne pas seulement l'illusion « spéculative ». Cette illusion spéculative, déjà dénoncée par Feuerbach, consiste dans l'identification de la pensée et de l'être, du procès de la pensée et du procès de l'être, du concret « pensé » et du concret « réel ». C'est là le péché spéculatif par excellence : le péché d'abstraction qui renverse l'ordre des choses, et donne le procès d'autogenèse du concept (abstrait) pour le procès d'autogenèse du réel (concret). Marx nous explique cela fort clairement dans *La Sainte Famille*[29] où nous voyons l'abstraction du fruit produire dans la philosophie spéculative hégélienne, la poire, le raisin et la mirabelle, par son propre mouvement d'autogenèse autodéterminante... Feuerbach l'avait si possible encore mieux exposé et critiqué, dans son admirable analyse de « l'universel concret » hégélien datant de 1839. Il y aurait ainsi un *mauvais* usage de l'abstraction : (l'idéaliste, spéculatif) — qui nous indiquerait par contraste le *bon* usage de l'abstraction (le matérialiste). Nous comprenons très bien : tout cela est simple, et clair ! Et nous nous apprêtons à remettre les choses, c'est-à-dire l'abstraction, à l'endroit, par un « renversement » libérateur — puisque, n'est-ce pas, ce n'est pas le concept (général) de fruit qui produit les fruits (concrets) par autodéveloppement, mais tout au

---

[29] *La Sainte Famille* date de 1844. Même thème dans l'*Idéologie Allemande* (1845) et *Misère de la Philosophie* (1847).

contraire les fruits (concrets) qui produisent le concept de fruit (abstrait). Nous sommes d'accord ?

Non, en toute rigueur, nous ne pouvons être d'accord ; nous ne pouvons être d'accord sur les confusions idéologiques qui sont impliquées dans ce « renversement », et qui permettent tout simplement d'en parler. Il n'y a de rigueur dans le renversement en question, qu'à la condition de présupposer une confusion idéologique fondamentale, celle même que Marx devait rejeter quand il cessa vraiment d'être feuerbachien, ou d'invoquer le vocabulaire de Feuerbach, quand il eut consciemment abandonné l'idéologie empiriste qui permettait de soutenir qu'un concept scientifique est produit exactement comme le concept général de fruit « serait » produit par une abstraction opérant sur des fruits concrets. Quand, dans l'*Introduction*, Marx dit que tout processus de connaissance scientifique commence par un abstrait, une généralité, et non par des concrets réels, il atteste qu'il a effectivement rompu avec l'idéologie et la dénonciation de la seule abstraction spéculative, c'est-à-dire avec ses présupposés. Quand Marx déclare que la matière première d'une science existe toujours sous la forme de la généralité donnée (Généralité I), il nous propose, dans cette thèse qui a la simplicité d'un fait, un nouveau modèle qui n'a plus aucun rapport avec le modèle empiriste de la production du concept par la bonne abstraction, celle qui partirait des fruits concrets, et dégagerait leur essence en « faisant abstraction de leur individualité ». Cela est maintenant clair pour ce qui est du travail scientifique : il ne part pas des « sujets concrets », mais de Généralités I. Mais est-ce encore vrai de cette *Généralité I ?* N'est-elle pas un degré préalable de connaissance, produit précisément par cette *bonne abstraction* dont la spéculation hégélienne ferait seulement un mauvais usage ? Cette thèse, malheureusement, n'appartient pas organiquement au matérialisme dialectique, elle n'appartient qu'à l'idéologie empiriste et sensualiste. C'est la thèse que Marx rejette quand il condamne Feuerbach pour avoir conçu « le sensible dans la forme de l'objet » c'est-à-dire dans la forme d'une intuition sans pratique. La Généralité I, par exemple le concept de « fruit », n'est pas le produit d'une « opération d'abstraction » effectuée par un « sujet » (la conscience, ou même ce sujet mythique : « la pratique »), — mais le résultat d'un processus complexe d'élaboration, où entrent toujours en jeu plusieurs pratiques concrètes distinctes de niveaux dif-

férents, empiriques, techniques et idéologiques. (Le concept de fruit pour revenir sur cet exemple rudimentaire est lui-même le produit de pratiques distinctes, alimentaires, agricoles, voire magiques, religieuses et idéologiques, — dans ses origines). Tant que la connaissance n'a pas rompu avec l'idéologie, toute Généralité I est donc profondément marquée par l'idéologie, qui est une des pratiques fondamentales, essentielles à l'existence du tout social. L'acte d'*abstraction*, qui extrairait des individus concrets leur pure essence, *est un mythe idéologique*. La Généralité I est par essence inadéquate à l'essence des objets dont l'abstraction devrait l'extraire. C'est cette inadéquation que révèle et supprime la pratique théorique par la transformation de la Généralité I en Généralité III. La Généralité I elle-même récuse donc le modèle de l'idéologie empiriste présupposée par le « renversement ».

Résumons : reconnaître que la pratique scientifique part de l'abstrait pour produire une connaissance (concrète), c'est aussi reconnaître que la Généralité I, matière première de la pratique théorique, est qualitativement différente de la Généralité II qui la transforme en « concret-de-pensée », c'est-à-dire en connaissance (Généralité III). La négation de la différence qui distingue ces deux types de Généralité, la méconnaissance du primat de la Généralité II (qui travaille), c'est-à-dire de la « théorie », sur la Généralité I (travaillée), voilà le *fond même de l'idéalisme hégélien*, que Marx récuse ; voilà, sous l'apparence encore idéologique du « renversement » de la spéculation abstraite en réalité ou science concrètes, le point décisif où se joue le sort, et de l'idéologie hégélienne, et de la théorie marxiste. De la théorie marxiste : car chacun sait que les raisons profondes, non pas celles qu'on avoue, mais celles qui agissent, d'une rupture, décident à jamais si la délivrance qu'on en attend ne sera que l'attente de la liberté, c'est-à-dire sa privation, ou la liberté même.

Voilà donc pourquoi tenir le concept de « renversement » pour une *connaissance*, c'est épouser l'idéologie qui le soutient, c'est-à-dire épouser une conception qui nie la réalité même de la pratique théorique. Le « règlement », que nous signale le concept de « renversement », ne peut consister alors à renverser la théorie, qui conçoit l'autogenèse du concept comme « la genèse du concret » (réel) lui-même, dans la théorie contraire : celle qui conçoit l'autogenèse du réel comme la genèse du

concept (c'est bien cette opposition qui, si elle était vraiment fondée, autoriserait l'expression de « renversement ») : ce règlement consiste (et c'est là le point déterminant) à rejeter une théorie idéologique étrangère à la réalité de la pratique scientifique, pour lui substituer une théorie qualitativement différente, qui, elle, reconnaît l'essence de la pratique scientifique, la distingue de l'idéologie qu'on veut lui imposer, prend au sérieux ses caractères propres, les pense, les énonce, et pense et énonce les conditions pratiques de cette reconnaissance même[30]. Quand on est parvenu à ce point, on voit qu'il ne peut plus être en dernier ressort question de « renversement ». Car on n'obtient pas une science en renversant une idéologie. On obtient une science à la condition d'abandonner le domaine où l'idéologie croit avoir affaire au réel, c'est-à-dire en abandonnant sa *problématique* idéologique (la présupposition organique de ses concepts fondamentaux, et avec ce système, la plupart de ces concepts eux-mêmes) pour aller fonder « *dans un autre élément* »[31], dans le champ d'une nouvelle problématique, scientifique, l'activité de la nouvelle théorie. J'emploie sérieusement ces termes, et, au titre d'une simple épreuve, je proposerais bien de mettre au défi qu'on exhibât jamais l'exemple d'une vraie science qui se fût constituée en renversant la problématique d'une idéologie quelconque, c'est-à-dire

[30] Ce travail de rupture fut le résultat de la pratique théorique d'un homme : Karl Marx. Je ne puis revenir ici sur une question à peine esquissée dans mon article sur le jeune Marx. Il faudrait montrer pourquoi la pratique théorique de Marx, qui est, elle aussi, un travail de transformation, prit nécessairement dans la théorie la forme prépondérante d'une rupture, d'une coupure épistémologique.

Puis-je suggérer qu'à partir du moment où le rapport de Marx à Hegel n'est plus, en dernière analyse, un rapport de renversement mais un rapport tout différent, on pourra peut-être mieux comprendre ce qui paraissait prodigieux et paradoxal à Lénine lui-même (dans la surprise des réactions immédiats des *Cahiers*) : que l'on puisse trouver dans Hegel des analyses utilisables, voir certaines démonstrations, isolées certes, de caractère matérialiste ? Puis-je suggérer que si le rapport Marx-Hegel n'est pas un rapport de renversement, la « rationalité » de la dialectique hégélienne devient infiniment plus intelligible ?

[31] J'ai eu l'occasion de proposer cette « image théorique » empruntée à un paragraphe du Jeune Marx, dans la *Nouvelle Critique*, décembre 1960, p. 36.

sur la base de la problématique même de l'idéologie[32]. Je ne mettrais qu'une condition à ce défi : qu'on voulût bien prendre les mots qu'on emploiera dans un sens non pas métaphorique, mais rigoureux.

---

[32] Cette sorte de défi éveillera, je pense, des échos dans l'expérience politique des marxistes. Car mettre au défi quiconque de vraiment changer les effets sans changer la cause, la structure fondamentale déterminante, voilà qui ressemble à la critique du réformisme, au défi quotidien que les communistes adressent à tous les réformistes du monde, qui croient qu'on peut renverser l'ordre des choses sur sa propre base, par exemple renverser l'inégalité sociale en égalité sociale, l'exploitation de l'homme par l'homme en collaboration des hommes entre eux, sur la base même des rapports sociaux existants. Le chant de lutte des travailleurs dit que « *le monde va changer de base* » : il est théoriquement irréprochable.

4. Un Tout complexe structuré « déjà donné »

> « La catégorie économique la plus simple... ne peut jamais exister que comme relation unilatérale et abstraite d'un tout concret vivant déjà donné... »
>
> K. MARX, *Introduction à la Critique de l'Economie politique.*

Nous voilà bien loin de la spécificité de toute contradiction... Non, nous ne l'avons pas quittée d'un pas. Mais nous savons maintenant que cette spécificité n'est pas la spécification de n'importe quelle généralité, c'est-à-dire à la limite d'une généralité idéologique. Elle sera la spécificité d'une généralité III, d'une connaissance.

Quelle est donc cette « spécificité » de la contradiction ?

La dialectique « est l'étude de la contradiction dans l'essence même des choses », ou ce qui est tout un, « la théorie de l'identité des contraires ». Par là, dit Lénine, « on saisira le noyau de la dialectique, mais cela exige des explications et des développements ». Mao cite ces textes, et passe « aux explications et développements », c'est-à-dire au contenu de ce « noyau », bref à la définition de la spécificité de la contradiction.

Là, nous nous trouvons brusquement en face de trois concepts très remarquables. Deux concepts de distinction : 1° la distinction entre la *contradiction principale* et les contradictions secondaires ; 2° la distinction entre l'*aspect principal* et *l'aspect* secondaire de la contradiction. Enfin un troisième concept : 3° le *développement inégal* de la contradiction. On nous donne ces concepts sur le mode du « c'est ainsi ». On nous dit qu'ils sont essentiels à la dialectique marxiste, car ils en sont

le spécifique. A nous de chercher la raison théorique profonde de ces affirmations.

Il suffit de considérer la première distinction pour voir qu'elle suppose immédiatement l'existence de plusieurs contradictions (sans quoi on ne pourrait pas opposer la principale aux secondaires), dans un même processus. Elle renvoie donc à l'existence d'un processus complexe. Et de fait : « Dans un processus simple, dit Mao, il n'existe qu'une paire de contraires ; dans les processus complexes il y en a davantage... » ; car « tout processus complexe comprend plus de deux contradictions... » ; mais alors « dans tout processus complexe de développement des phénomènes, il existe toute une série de contradictions, parmi lesquelles il y en a toujours une qui est la contradiction principale... »[33]. La seconde distinction (l'aspect principal et l'aspect secondaire de la contradiction) ne faisant que réfléchir, à l'intérieur de chaque contradiction, la complexité du processus, c'est-à-dire l'existence en lui d'une pluralité de contradictions dont une est dominante, c'est cette complexité qu'il faut considérer.

Au cœur de ces distinctions fondamentales, nous trouvons donc la complexité du processus. Là, nous touchons encore à un point essentiel au marxisme : au même point central, abordé sous un autre angle. Lorsqu'il écarte le « processus simple à deux contraires », Mao semble l'exclure pour des raisons de fait : il ne concerne pas son objet, la société, qui comporte bien une pluralité de contradictions. Mais ne ménagerait-il pas en même temps la possibilité pure de ce « processus simple à deux contraires » ? On pourrait alors même se demander si ce « processus simple à deux contraires » n'est pas le processus originaire essentiel, dont les autres, les complexes, ne seraient que des complications, c'est-à-dire le phénomène développé. Lénine n'incline-t-il pas dans ce sens, lorsqu'il déclare : « Le dédoublement de l'Un et la connaissance de ses parties contradictoires », déjà connu de Philon... (incidente de Lénine) « voilà le fond (une des « essences », un des traits, une des particularités fondamentales, sinon la toute fondamentale) de la dialectique »[34]. Dans cet Un scindé en deux parties contradictoires, Lénine ne décrirait-il pas non seulement un

---

[33] Mao-Tse-toung, *A propos de la contradiction*, pp. 45, 55.
[34] Lénine, *Cahiers*, p. 279.

« modèle », mais la « matrice » même de toute contradiction, l'essence originaire que manifeste toute contradiction, jusque dans les formes de la plus grande complexité ? Le complexe n'étant alors que le développement et le phénomène du simple ? La question est décisive. Car ce « processus simple à deux contraires » où l'Unité se scinde en deux parties contradictoires, c'est bel et bien *la matrice* même de la contradiction hégélienne.

Là, nous pouvons et devons mettre une nouvelle fois notre interprétation à l'épreuve.

Certes, Mao, ne cite le « processus simple » que pour mémoire, et n'en donne aucun exemple. Mais nous n'avons jamais affaire, dans toute son analyse, qu'à des processus complexes, qui font intervenir, non secondairement, mais primitivement, une structure à contradictions multiples et inégales : aucun processus complexe ne nous est en effet donné comme le développement d'un processus simple, jamais donc le complexe comme le phénomène du simple — au contraire, comme le résultat d'un processus lui-même complexe. Les processus complexes sont donc toujours des complexités données, dont la réduction à des simples originaires n'est jamais envisagée, ni en fait, ni en droit. Or, si nous revenons à l'*Introduction* de Marx de 1857, nous y rencontrons la même exigence, exprimée avec une extraordinaire rigueur ; non seulement Marx qui réfléchit alors sur les concepts de l'Economie Politique, montre qu'il est impossible de remonter à la naissance, à l'origine de l'universel simple de la « production », puisque « quand nous parlons de production, c'est toujours de la production à un stade déterminé du développement social qu'il s'agit, de la production d'individus vivant en *société* »[35], c'est-à-dire dans un tout social structuré. Non seulement Marx exclut que nous puissions remonter en deçà de ce tout complexe (et c'est une exclusion de principe : ce n'est pas l'ignorance qui nous l'interdit, mais l'essence même de la production comme telle, son concept) ; non seulement Marx montre que toute « catégorie simple » suppose l'existence du tout structuré de la société[36], mais encore, et c'est sans doute le

[35] MARX, *Introduction*, p. 150.

[36] K. MARX, *Introduction*, p. 165 : « la catégorie économique la plus simple... ne peut jamais exister autrement que sous forme de relation unilatérale et abstraite d'un tout concret, vivant, déjà donné ».

plus important, il démontre que, loin d'être originaire, la simplicité n'est, dans des conditions déterminées, que le produit d'un processus complexe. C'est à ce seul titre que la simplicité peut (et encore dans un tout complexe !) exister comme telle : sous la forme de l'existence de telle catégorie « simple ». Ainsi le travail : « Il semble être une catégorie toute simple. L'idée du travail dans cette universalité, — comme travail en général — est, elle aussi, des plus anciennes... cependant, conçu du point de vue économique sous cette forme simple, le « travail » est une catégorie tout aussi moderne que les rapports qui engendrent cette abstraction simple »[37]. De la même façon le producteur individuel, ou l'individu comme sujet élémentaire de production, que les mythes du XVIIIe siècle imaginaient à l'origine du développement économique de la société, ce « cogito » économique, n'apparaît, dans son « apparence » même, que dans la société capitaliste développée, c'est-à-dire dans la société qui a le plus développé le caractère social de la production. De même l'échange, l'universel simple par excellence, « n'apparaît historiquement avec toute sa vigueur que dans les états les plus développés de la société. (Cette catégorie) ne se fraie nullement un chemin à travers tous les rapports économiques »[38]. La simplicité n'est donc pas originaire : c'est au contraire le tout structuré qui assigne son sens à la catégorie simple, ou qui, au terme d'un long processus et dans des conditions exceptionnelles, peut produire l'existence économique de certaines catégories simples.

Dans tous les cas, nous sommes dans un monde étranger à Hegel : « Hegel a raison de commencer la philosophie du Droit par la possession, celle-ci constituant le rapport juridique le plus simple du sujet. Mais il n'existe pas de possession avant que n'existe la famille, ou les rapports entre maîtres et esclaves, qui sont des rapports beaucoup plus concrets »[39]. L'*Introduction* n'est qu'une longue démonstration de la thèse suivante : le simple n'existe jamais que dans une structure complexe ; l'existence universelle d'une catégorie simple n'est jamais originaire, elle n'apparaît qu'au terme d'un long pro-

---

[37] MARX, *Ibid*, p. 167.
[38] *Ibid.*, p. 167.
[39] *Ibid.*, p. 166.

cessus historique, comme le produit d'une structure sociale extrêmement différenciée ; nous n'avons donc jamais affaire, dans la réalité, à l'existence pure de la simplicité, qu'elle soit essence ou catégorie, mais à l'existence de « concrets », d'êtres et de processus complexes et structurés. C'est ce principe fondamental qui récuse à jamais la matrice hégélienne de la contradiction.

En effet, si nous prenons le modèle hégélien, non pas dans un sens métaphorique mais dans son essence rigoureuse, nous constatons qu'il requiert bien ce « processus simple à deux contraires », cette unité originaire simple se scindant en deux contraires, qu'évoque encore la référence de Lénine. C'est cette unité originaire qui constitue l'unité déchirée des deux contraires où elle s'aliène, devenant autre tout en restant soi : ces deux contraires sont la même unité, mais dans la dualité, la même intériorité, mais dans l'extériorité, — et c'est pourquoi ils sont, chacun de leur côté, le contradictoire et l'abstraction l'un de l'autre, chacun n'étant que l'abstraction de l'autre sans le savoir, l'étant en-soi, — avant de restaurer leur unité originaire, mais enrichie de son déchirement, de son aliénation, dans la négation de cette abstraction qui niait leur unité antérieure : alors ils seront à nouveau Un, ayant reconstitué une nouvelle « unité » simple, riche du travail passé de leur négation, la nouvelle unité simple d'une totalité, produit de la négation de la négation. On voit que l'implacable logique de ce modèle hégélien lie rigoureusement entre eux les concepts suivants : simplicité, essence, identité, unité, négation, scission, aliénation, contraires, abstraction, négation de la négation, dépassement (Aufhebung) totalité, simplicité, etc... La dialectique hégélienne est bien là tout entière : c'est-à-dire tout entière suspendue à cette présupposition radicale d'une unité originaire simple, se développant au sein d'elle-même par la vertu de la négativité, et ne restaurant jamais, dans tout son développement, chaque fois dans une totalité plus « concrète », que cette unité et cette simplicité originaires.

Ce modèle, des marxistes peuvent bien, pour couper au plus court, par manière de symbole, par inadvertance ou à dessein[40], l'invoquer ou l'employer : prise dans sa rigueur, la

---

[40] A dessein. Par exemple, Marx voulant donner une leçon à la *sottise philosophique* de ses contemporains, en « flirtant » avec la terminologie de Hegel dans le 1er livre du *Capital* (« kokettieren »). Mériterions-nous encore la leçon ?

pratique théorique du marxisme l'exclut, tout autant que sa pratique politique. Le marxisme l'exclut précisément parce qu'il exclut la présupposition théorique du modèle hégélien : celle d'une unité simple originaire. Ce que refuse le marxisme c'est la prétention philosophique (idéologique) de coïncider exhaustivement avec une « origine radicale », quelle qu'en soit la forme (la tabula rasa, point zéro d'un processus ; l'état de nature ; le concept du commencement qu'est par exemple chez Hegel l'être immédiatement identique au néant ; la simplicité qui est aussi dans Hegel ce par quoi (re)commence indéfiniment tout processus, qui restaure son origine, etc...) ; aussi rejette-t-il la prétention philosophique hégélienne qui se donne cette unité simple originaire (reproduite à chaque moment du processus) qui va produire ensuite, par son autodéveloppement, toute la complexité du processus, mais sans jamais s'y perdre elle-même[41], sans jamais y perdre ni sa simplicité ni son unité, — puisque la pluralité et la complexité ne seront jamais que son propre « phénomène », chargé de manifester sa propre essence[42].

L'exclusion de cette présupposition ne se réduit pas, je le regrette une fois encore, à son « renversement ». Cette présupposition n'est pas « renversée », elle est supprimée : bel et bien supprimée (tout court ! et pas au sens de l'Aufhebung qui « conserve » ce qu'elle supprime...) et remplacée par une *toute autre* présupposition théorique, qui n'a rien à voir avec la première. A la place du mythe idéologique d'une philosophie de l'origine et de ses concepts organiques, le marxisme établit en principe la reconnaissance du donné de la structure complexe de tout « objet » concret, structure qui commande et le développement de l'objet, et le développement de la pratique théorique qui produit sa connaissance. Nous n'avons plus d'essence originaire, mais un toujours-déjà-donné, aussi

---

[41] Sa mort même n'est que l'imminence de sa Résurrection, comme le Vendredi Saint l'imminence de la Gloire de Pâques. Ce sont les symboles mêmes de Hegel.

[42] Indiquons, pour prévenir tout malentendu, que c'est bien, et qui plus est, dans un état d'une extraordinaire pureté et intransigeance, cette « dialectique hégélienne » qui règne glorieusement sur les *Manuscrits* de 1844 de Marx. Ajoutons que, pour parfaire la démonstration, cette dialectique hégélienne y est rigoureusement « renversée ». C'est pourquoi la rigueur de ce texte rigoureux n'est pas marxiste.

loin que la connaissance remonte dans son passé. Nous n'avons plus d'unité simple mais une unité complexe structurée. Nous n'avons donc plus, (sous quelque forme que ce soit) d'unité simple originaire, *mais le toujours-déjà-donné d'une unité complexe structurée.* Il est clair, s'il en est bien ainsi, que la « matrice » de la dialectique hégélienne est proscrite, et que ses propres catégories organiques, en ce qu'elles ont de spécifique et de positivement déterminé, ne peuvent lui survivre au titre théorique, en particulier les catégories qui « monnaient » le thème de l'unité simple originaire, c'est-à-dire : la « scission » de l'Un, l'aliénation, l'abstraction (dans son sens hégélien) unissant les contraires, la négation de la négation, l'Aufhebung, etc... On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, de ne trouver nulle trace de ces catégories organiquement hégéliennes ni dans l'Introduction de Marx (1857), ni dans le texte de Mao Tsé-Toung (1937).

Certes, on peut bien invoquer certaines de ces catégories dans un combat idéologique (exemple : la lutte contre Dühring), ou dans une exposition générale destinée à illustrer le sens de résultats donnés ; tant qu'on reste à ce niveau de la lutte idéologique, ou de l'exposition et de l'illustration, on peut utiliser de ces catégories, avec des résultats très réels dans la pratique (lutte) idéologique, dans l'exposition générale d'une conception. Mais cette dernière « exposition » (l'illustration des lois de la dialectique par tel ou tel exemple) demeure à l'abri de la sanction de la pratique théorique — car, comme telle, elle ne constitue pas une vraie pratique théorique, produisant des connaissances nouvelles. S'il s'agit au contraire d'une vraie pratique, transformant réellement son objet et produisant de vrais résultats (des connaissances, une révolution...), comme la pratique théorique ou politique de Marx, Lénine, etc... alors la marge de tolérance théorique à l'égard de ces catégories disparaît : ces catégories elles-mêmes disparaissent. Quand il s'agit d'une véritable pratique, organiquement constituée et développée pendant des années, et non d'une simple application sans effets organiques, application qui ne change rien à son objet (par exemple à la pratique de la physique), à son développement réel ; quand il s'agit de la pratique d'un homme vraiment engagé dans une vraie pratique, un homme de science, qui s'applique à constituer ou à développer une science, un homme politique, à développer la lutte des classes, — alors il n'est plus question, il

ne peut plus être question d'imposer à l'objet des catégories même approximatives. Alors les catégories qui n'ont plus rien à dire se taisent, ou sont réduites au silence. Ainsi, dans les seules pratiques marxistes réellement constituées, les catégories hégéliennes se sont tues depuis longtemps. Elles y sont des catégories « introuvables ». C'est pour cela sans doute que certains recueillent avec les soins infinis de la dévotion qu'on doit aux reliques uniques d'un temps révolu, pour les exposer à tous les regards, les *deux seules phrases*[43] qu'on trouve dans tout le *Capital*, c'est-à-dire dans 2.500 pages in-8° de l'édition française ; c'est pour cela sans doute qu'ils renforcent ces deux phrases, d'une autre phrase, à vrai dire d'un mot, d'une exclamation de Lénine nous assurant très énigmatiquement que faute d'avoir lu Hegel, un demi-siècle n'a rien compris à Marx... Revenons à ce simple fait : dans les seules pratiques marxistes réellement constituées, ce ne sont pas les catégories hégéliennes qui sont en usage et à l'œuvre : ce sont d'autres catégories, celles de la dialectique marxiste à l'œuvre dans la pratique marxiste.

---

[43] Un phrase très métaphorique sur la négation de la négation. Une autre phrase, dont je parlerai, sur la transformation de la quantité en qualité. Engels cite et commente ces deux textes dans la première partie de l'*Anti-Dühring*, chap. 12 et 13. Un mot encore sur « la négation de la négation ». Il est aujourd'hui officiellement convenu de reprocher à Staline de l'avoir rayée des « lois de la dialectique », et plus généralement de s'être détourné de Hegel, pour mieux asseoir son dogmatisme. On suggère volontiers en même temps qu'un certain retour à Hegel serait salutaire. Ces déclarations feront peut-être un jour l'objet d'une démonstration. En attendant, il me paraît plus simple de reconnaître que le rejet de la « négation de la négation » du domaine de la dialectique marxiste peut témoigner d'un réel discernement théorique chez son auteur.

5. *Structure à dominante : contradiction et surdétermination*

> « Le rapport inégal de développement de la production matérielle, et, par exemple du développement de la production artistique... Le point vraiment difficile à saisir est ici : comment les rapports de production suivent-ils un développement inégal en qualité de rapports juridiques ? »
>
> (K. MARX, *Introduction à la Critique de l'Economie politique.*)

De cette pratique, nous avons encore à apprendre l'essentiel : la loi du développement inégal des contradictions. Car, dit Mao, dans une phrase pure comme l'aube, « il n'est rien dans le monde qui se développe d'une manière absolument égale ».

Pour comprendre le sens et la portée de cette « loi » qui ne concerne pas seulement, comme on le croit parfois, l'Impérialisme seul, mais bel et bien « tout ce qui existe dans le monde »... il faut revenir à ces différences essentielles à la contradiction marxiste, qui distinguent dans tout processus complexe une contradiction principale, et dans toute contradiction un aspect principal. Cette « différence », je ne l'ai retenue ici que comme l'indice de la complexité du tout, disant qu'il faut bien que le tout soit complexe pour qu'une contradiction puisse y dominer les autres. Il s'agit maintenant de considérer cette domination, non plus comme un indice, mais en elle-même, et de développer ses implications.

Qu'une contradiction domine les autres, suppose que la

complexité où elle figure soit une unité structurée, et que cette structure implique le rapport de domination-subordination signalé entre les contradictions. La domination d'une contradiction sur les autres ne peut être, en effet, pour le marxisme, le fait d'une distribution contingente de contradictions différentes dans un rassemblement qu'on prendrait pour un objet. On ne « trouve » pas, dans ce tout complexe « comportant toute une série de contradictions », une contradiction qui domine les autres, comme dans la tribune d'un stade, le spectateur plus grand que les autres d'une tête. La domination n'est pas un simple *fait* indifférent, elle est un fait *essentiel* à la complexité même. C'est pourquoi la complexité implique la domination comme essentielle à soi : elle est inscrite dans sa structure. Affirmer que l'unité n'est pas, ne peut être l'unité de l'essence simple, originaire et universelle, ce n'est donc pas, comme le croient ceux qui rêvent au « monisme », concept idéologique étranger au marxisme[44], sacrifier l'unité sur l'autel du « pluralisme », — c'est affirmer

---

[44] *Monisme.* Concept clé de la conception personnelle de Haeckel, grand biologiste allemand, vaillant combattant matérialiste-mécaniste de la lutte anti-religieuse et anti-cléricale dans les années 1880-1910. Publiciste très actif, auteur d'ouvrages « populaires » qui connurent une énorme diffusion. Créateur de la « Ligue des Monistes allemands ». Il tenait la religion pour « dualiste » et lui opposait le « monisme ». Il estimait comme « moniste » qu'il n'y a pas deux substances (Dieu et le monde, l'Esprit ou l'âme et la matière) mais une seule. Pour son compte, Haeckel pensait que cette Unique Substance possédait (un peu comme la substance spinoziste possède aussi deux attributs essentiels) deux attributs : la matière et l'énergie. Toutes les déterminations, aussi bien matérielles que spirituelles, il les tenait pour des modes de cette Substance, dont il affirmait la « Toute-Puissance ». Plékhanov devait reprendre ce thème du « monisme », qui n'était sans doute pas sans affinités avec les tendances mécanistes que Lénine devait lui reprocher aussi vertement par la suite. Plékhanov était plus « conséquent » que Haeckel : il reconnaissait que l'idéalisme moderne était lui aussi « moniste », expliquant tout par une seule substance, l'Esprit. Il tenait le marxisme pour un monisme matérialiste (cf. PLÉKHANOV : *Essai sur la conception moniste de l'Histoire.*) C'est peut-être à Plékhanov qu'il faut imputer la présence simultanée du terme de « monisme » dans les articles de G. Besse, R. Garaudy, et G. Mury, et d'expressions déclarant le marxisme essentiellement « moniste ». L'approximation de ce concept idéologique l'avait fait condamner sans appel par Engels et Lénine. Mes critiques l'emploient tantôt dans un sens fort (ainsi Mury), tantôt dans un sens plus ou moins affaibli ; ils ne l'opposent pas au dualisme, comme faisaient Haeckel et Plékhanov, mais au « pluralisme » ; le terme peut être considéré comme prenant alors sous

(*Suite de la note* 44, *page* 208)

tout autre chose : que l'unité dont parle le marxisme est *l'unité de la complexité même*, que le mode d'organisation et d'articulation de la complexité constitue précisément son unité. C'est affirmer que le *tout complexe possède l'unité d'une structure articulée à dominante*. C'est cette structure spécifique qui fonde en dernier ressort les rapports de domination existants entre les contradictions et entre leurs aspects, que Mao décrit comme essentiels.

Il faut saisir et défendre ce principe avec intransigeance, pour ne pas rejeter le marxisme dans les confusions dont il nous délivre, c'est-à-dire dans un type de pensée pour qui n'existe qu'un unique modèle d'unité : l'unité d'une substance, d'une essence, ou d'un acte ; dans les confusions jumelles du matérialisme « mécaniste » et de l'idéalisme de la conscience. Si par précipitation, on assimile l'unité structurée d'un tout complexe à l'unité simple d'une totalité ; si on tient le tout complexe pour le pur et simple développement d'une *unique* essence ou substance originaire et simple, alors on tombe, dans le meilleur des cas de Marx dans Hegel, et dans le pire, de Marx dans Haeckel ! Mais, ce faisant, on sacrifie justement la différence spécifique qui distingue Marx de Hegel : celle qui sépare radicalement le *type d'unité marxiste* du type d'unité hégélien, ou la totalité marxiste de la totalité hégélienne. Le concept de « totalité » est aujourd'hui un concept de grande consommation : on passe presque sans visa de Hegel à Marx, de la Gestalt à Sartre, etc., en invoquant un même mot, la « totalité ». Le mot reste le même, le concept change pourtant, parfois radicalement, d'un auteur à l'autre. Dès qu'on définit ce concept, la tolérance cesse. La « totalité » hégélienne n'est pas en effet ce concept malléable qu'on imagine, c'est un concept parfaitement défini et individualisé par son rôle théorique. La totalité marxiste elle aussi, est de son côté définie et rigoureuse. Ces deux « totalités » n'ont en commun que : 1° un mot ; 2° une certaine conception vague de l'unité des choses ; 3° des ennemis théoriques. En revanche

---

leur plume une nuance méthodologique, mais toujours idéologique. Ce concept n'a pas d'usage théorique positif dans le marxisme, il est même théoriquement dangereux. Il peut tout au plus avoir une valeur pratique négative : attention au « pluralisme » ! Il n'a aucune valeur de connaissance. Lui conférer une telle valeur et en développer les conséquences théoriques (Mury) aboutit à déformer la pensée de Marx.

elles sont quasi sans rapport dans leur essence même. La *totalité hégélienne* est le développement aliéné d'une unité simple, d'un principe simple, lui-même moment du développement de l'Idée : elle est donc, rigoureusement parlant, le phénomène, la manifestation de soi de ce principe simple, qui persiste dans toutes ses manifestations, donc dans l'aliénation même qui prépare sa restauration. Là encore, il ne s'agit pas de concepts sans conséquences. Car cette unité d'une essence simple se manifestant dans son aliénation, produit ce résultat : que toutes les différences concrètes figurant dans la totalité hégélienne, y compris les « sphères » visibles dans cette totalité (la société civile, l'État, la religion, la philosophie, etc...) toutes ces différences sont niées à peine affirmées : puisqu'elles ne sont rien d'autre que les « moments » de l'aliénation du principe interne simple de la totalité, qui s'accomplit en niant les différences aliénées qu'il pose ; bien plus, ces différences sont, comme aliénations — phénomènes — du principe interne simple, toutes également « *indifférentes* », c'est-à-dire pratiquement égales devant lui, donc égales entre elles, et c'est pourquoi chez Hegel aucune contradiction déterminée *n'est jamais dominante*[45]. C'est dire que le tout hé-

---

[45] Il ne faut pas confondre la théorie de Hegel avec le jugement de Marx sur Hegel. Aussi étonnant que cela puisse paraître à qui connaît Hegel à travers le jugement de Marx, Hegel n'est pas, dans sa théorie de la société, l'envers de Marx. Le principe « spirituel » qui constitue l'unité interne de la totalité hégélienne historique, n'est pas le moins du monde assimilable à ce qui figure chez Marx sous la forme de la « détermination en dernière instance par l'Economie ». On ne trouve pas chez Hegel le principe inverse : la détermination en dernière instance par l'Etat, ou par la Philosophie. C'est Marx qui dit : *en réalité*, la conception hégélienne de la société *revient* à faire de l'Idéologie le moteur de l'Histoire, parce que c'est une conception idéologique. Mais Hegel ne dit rien de semblable. Il n'y a pas pour lui *dans la société*, dans la totalité existante, de détermination en dernière instance. La société hégélienne n'est pas unifiée par une instance fondamentale existant à l'intérieur d'elle-même, elle n'est ni unifiée ni déterminée par une de ses « sphères », que ce soit la sphère politique, philosophique ou religieuse. Pour Hegel, le principe qui unifie et détermine la totalité sociale n'est pas telle « sphère » de la société, mais un principe qui n'a aucun lieu ni corps privilégié dans la société, pour cette raison qu'il réside en tous lieux et en tous corps. Il est en toutes les déterminations de la société, économiques, politiques, juridiques, etc... et jusque dans les plus spirituelles. Ainsi Rome : ce n'est pas son *idéologie* qui l'unifie et la détermine, pour Hegel, mais un principe « spirituel » (lui-même moment du développement de l'Idée), qui se ma-

(*Suite de la note* 45, *page suivante*)

gélien possède une unité de type « spirituel », où toutes les différences ne sont posées que pour être niées, donc indifférentes, où elles n'existent jamais pour elles-mêmes, où elles n'ont que l'apparence d'une existence indépendante, et où, ne manifestant jamais que l'unité du principe simple interne qui s'aliène en elles, elles sont pratiquement égales entre elles, comme phénomène aliéné de ce principe. C'est donc affirmer que la totalité hégélienne : 1° n'est pas réellement mais apparemment articulée en « sphères » ; 2° qu'elle n'a pas pour unité sa complexité même, c'est-à-dire la structure de cette complexité ; 3° qu'elle est donc dépourvue de cette structure à dominante, qui est la condition absolue permettant à une complexité réelle d'être unité, et d'être réellement l'objet d'une *pratique*, se proposant de transformer cette structure : la pratique politique. Ce n'est pas un hasard si la théorie hégélienne de la totalité sociale n'a jamais fondé une *politique*, s'il n'existe et ne peut exister de politique hégélienne.

Ce n'est pas tout. Si toute contradiction l'est d'un tout complexe structuré à dominante, on ne peut envisager le tout complexe hors ses contradictions, hors leur rapport d'inégalité fondamental. Autrement dit, chaque contradiction, chaque articulation essentielle de la structure, et le rapport général des articulations dans la structure à dominante, constituent autant de conditions d'existence du tout complexe lui-même. Cette proposition est de toute première importance. Car elle signifie que la structure du tout, donc la « différence » des contradictions essentielles et leur structure à dominante, est l'existence même du tout ; que la « différence » des contra-

---

nifeste en toutes les déterminations romaines, économie, politique, religion, droit, etc. Ce principe, c'est la *personnalité juridique abstraite*. C'est un principe « spirituel » dont le droit romain n'est qu'une manifestation parmi toutes les autres. Dans le monde moderne, c'est la *subjectivité*, principe tout aussi universel : l'économie y est subjectivité, comme la politique, la religion, la philosophie, la musique, etc... La totalité de la société hégélienne est ainsi faite, que son principe lui est à la fois immanent et transcendant, mais qu'il ne coïncide jamais comme tel avec aucune réalité déterminée de la société elle-même. C'est pourquoi la totalité hégélienne peut être dite affectée d'une unité de type « spirituel », où chaque élément est *pars totalis*, et où les sphères visibles ne sont que le déploiement aliéné et restauré dudit principe interne. C'est dire qu'il n'est à aucun titre possible d'identifier (même comme son envers) le type d'unité de la totalité hégélienne avec la structure d'unité de la totalité marxiste.

dictions (qu'il y ait une contradiction principale, etc. ; et que chaque contradiction ait un aspect principal) ne fait qu'un avec les conditions d'existence du tout complexe. En clair, cette proposition implique que les contradictions « secondaires » ne sont pas le pur phénomène de la contradiction « principale », que la principale n'est pas l'essence dont les secondaires seraient autant de phénomènes, en seraient si bien les phénomènes que pratiquement la contradiction principale pourrait exister *sans* les secondaires, ou sans telle et telle d'entre elles, ou pourrait exister *avant elles*, ou *après*[46]. Elle implique au contraire que les contradictions secondaires sont essentielles à l'existence même de la contradiction principale, qu'elles en constituent réellement la condition d'existence, tout comme la contradiction principale constitue leur condition d'existence. Soit l'exemple de ce tout complexe structuré qu'est la société. Les « rapports de production » n'y sont pas le pur phénomène des forces de production : ils en sont aussi la condition d'existence ; la superstructure n'est pas le pur phénomène de la structure, elle en est aussi la condition d'existence. Cela découle du principe même, énoncé précédemment par Marx : que nulle part n'existe une production sans société, c'est-à-dire sans rapports sociaux ; que l'unité, au-delà de laquelle il est impossible de remonter, est celle d'un tout dans lequel, si les rapports de production ont bien pour condition d'existence la production même, la production a elle-même pour condition d'existence sa forme : les rapports de production. Qu'on veuille bien ici ne pas se méprendre : ce conditionnement d'existence des « contradictions » les unes par les autres, n'annule pas la structure à dominante qui règne sur les contradictions et en elles (en l'espèce la détermination en dernière instance par l'économie). Ce conditionnement n'aboutit pas, dans son apparente circularité, à la destruction de la structure de domination qui constitue la complexité du tout et son unité. Bien au contraire, il est, à l'intérieur même de la réalité des conditions d'existence de chaque contradiction, la manifestation de cette structure à dominante

---

[46] Ce mythe d'origine est illustré par la théorie du contrat social « bourgeois », qui, dans Locke par exemple, ce pur joyau théorique, définit une activité économique à l'état de nature antérieure (en droit ou en fait, peu importe) à ses conditions juridiques et politiques d'existence !

qui fait l'unité du tout[47]. *Cette réflexion des conditions d'existence de la contradiction à l'intérieur d'elle-même, cette réflexion de la structure articulée à dominante qui constitue l'unité du tout complexe à l'intérieur de chaque contradiction,* voilà le trait le plus profond de la dialectique marxiste, celui que j'ai tenté de saisir naguère sous le concept de « *surdétermination* »[48].

Pour entendre ce point, passons par le détour d'un concept familier. Lorsque Lénine dit que « *l'âme du marxisme c'est l'analyse concrète d'une situation concrète* » ; lorsque Marx, Engels, Lénine, Staline, Mao, expliquent que « *tout tient aux conditions* » ; lorsque Lénine, décrit les « *circonstances* » propres à la Russie de 1917 ; lorsque Marx (et toute la tradition marxiste) expliquent par mille exemples que, selon les cas c'est telle ou telle contradiction qui domine, etc., ils font appel à un concept qui peut paraître *empirique :* ces « conditions », qui sont à la fois les conditions existantes, et en même temps les conditions d'existence d'un phénomène considéré. Or ce concept est bien essentiel au marxisme justement parce

---

[47] La plus belle démonstration de l'invariance de la structure à dominante dans l'apparente circularité des conditionnements, Marx nous la donne dans l'*Introduction* quand il analyse l'identité de la production, de la consommation, de la distribution à travers l'échange. De quoi donner au lecteur le vertige hégélien... « rien de plus simple alors, dit Marx, pour un hégélien que de poser la production et la consommation comme identiques » (p. 158), mais c'est se méprendre entièrement. « Le résultat auquel nous arrivons n'est pas que la production, la distribution, l'échange, la consommation sont identiques, mais qu'ils sont tous les éléments d'une totalité, des différenciations à l'intérieur d'une unité... » dans laquelle c'est la production, dans sa différence spécifique, qui est déterminante. « Une production déterminée détermine donc une consommation, une distribution, un échange déterminés, elle règle également les rapports réciproques déterminés de ces différents moments. A vrai dire, la production, elle aussi, sous la forme exclusive, est, de son côté déterminée par les autres facteurs » (p. 164).

[48] Je n'ai pas forgé ce concept. Comme je l'avais indiqué je l'ai emprunté à deux disciplines existantes : en l'espèce la linguistique et la psychanalyse. Il y possède une « connotation » objective dialectique, et — particulièrement en psychanalyse — formellement assez apparentée au contenu qu'il désigne ici, pour que cet emprunt ne soit pas arbitraire. Il faut nécessairement un mot nouveau pour désigner une précision nouvelle. On peut certes forger un néologisme. On peut aussi « importer » (comme dit Kant) un concept assez apparenté pour que sa domestication (Kant) soit aisée. Cet « apparentement » pourrait d'ailleurs permettre en retour un accès à la réalité psychanalytique.

qu'il n'est pas un concept empirique : le constat de ce qui existe... C'est au contraire un concept *théorique*, fondé dans l'essence même de l'objet : le tout complexe toujours-déjà-donné. Ces conditions ne sont rien d'autre en effet que l'existence même du tout à un « moment » déterminé, au « *moment actuel* » de l'homme politique, c'est-à-dire le rapport complexe de conditions d'existence réciproques entre les articulations de la structure du tout. C'est pourquoi il est théoriquement possible et légitime de parler des « conditions », comme de ce qui permet de comprendre que la Révolution, « à l'ordre du jour », n'éclate et ne triomphe qu'ici, en Russie, en Chine, à Cuba ; en 17, en 49, en 58, et pas ailleurs ; et pas à un autre « moment » ; que la révolution, commandée par la contradiction fondamentale du capitalisme, n'ait pas triomphé avant l'Impérialisme et ait triomphé dans ces « conditions » favorables que furent justement les points de la rupture historique, ces « maillons les plus faibles » : non l'Angleterre, la France, l'Allemagne, mais la Russie « arriérée » (Lénine), la Chine, et Cuba (ex-colonies, terres d'exploitation de l'Impérialisme). S'il est théoriquement permis de parler de conditions sans tomber dans l'empirisme ou l'irrationalité du « c'est ainsi » et du « hasard », c'est que le marxisme conçoit les « conditions » comme l'existence (réelle, concrète, actuelle) des contradictions constituant le tout d'un processus historique. C'est pourquoi Lénine, invoquant les « conditions existantes » en Russie, ne tombait pas dans l'empirisme : il analysait l'existence même du tout complexe du processus de l'Impérialisme en Russie, dans son « moment actuel ».

Mais si les conditions ne sont rien d'autre que l'existence actuelle du tout complexe, elles sont ses contradictions mêmes, réfléchissant chacune en elle le rapport organique qu'elle entretient avec les autres dans la structure à dominante du tout complexe. C'est parce que chaque contradiction réfléchit en elle (dans ses rapports spécifiques d'inégalité avec les autres contradictions, et dans le rapport d'inégalité spécifique entre ses deux aspects) la structure à dominante du tout complexe où elle existe, donc l'existence actuelle de ce tout, donc ses « conditions » actuelles, qu'elle ne fait qu'un avec elles : aussi on parle bien des « conditions d'existence » du tout, en parlant des « conditions existantes ».

Est-il encore nécessaire de revenir sur Hegel pour montrer que chez lui, finalement, les « circonstances » ou les « condi-

tions » ne sont elles aussi que phénomène, donc évanescentes, puisqu'elles n'expriment jamais, sous cette forme de la « contingence » baptisée « existence de la Nécessité », que la manifestation du mouvement de l'Idée ; et c'est bien pourquoi les « conditions » n'existent pas vraiment chez Hegel, puisqu'il s'agit, sous le couvert de la simplicité se développant en complexité, d'une pure intériorité, dont l'extériorité n'est que le phénomène. Que le « *rapport à la nature* » par exemple, fasse, pour le marxisme, organiquement partie des « conditions d'existence » ; qu'il soit un des termes, le principal, de la contradiction principale (forces de production — rapports de production) ; qu'il soit, comme leur condition d'existence, réfléchi dans les contradictions « secondaires » du tout et leurs rapports, que les conditions d'existence soient donc un absolu réel, le donné-toujours-déjà-donné de l'existence du tout complexe, qui les réfléchit dans sa propre structure, — voilà ce qui est totalement étranger à Hegel, qui refuse d'un même refus, et le tout complexe structuré et ses conditions d'existence, en se donnant d'avance une pure intériorité simple. C'est pourquoi, par exemple, le rapport à la nature, les conditions d'existence de toute société humaine, ne jouent chez Hegel que le rôle d'un donné contingent, de « l'inorganique » du climat, de la géographie (l'Amérique, ce « syllogisme dont le moyen terme, — l'isthme de Panama —, est très mince » !), le rôle du fameux « c'est ainsi ! » (mot de Hegel devant les montagnes), désignant la Nature matérielle qui doit être « dépassée » (aufgehoben !) par l'Esprit qui en est la « vérité »... Oui, quand on les réduit ainsi à la nature géographique, les conditions d'existence sont bien la contingence même qui sera résorbée, niée-dépassée par l'Esprit qui en est la libre nécessité, et qui existe déjà dans la Nature, sous la forme même de la contingence (qui fait qu'une petite île produit un grand homme !). C'est parce que les conditions d'existence, naturelles ou historiques, ne sont jamais pour Hegel que la *contingence*, qu'elles ne déterminent en rien la totalité spirituelle de la société : l'absence des conditions (au sens non-empirique, non-contingent) va nécessairement de pair chez Hegel avec l'absence de structure réelle du tout, avec l'absence d'une structure à dominante, avec l'absence d'une détermination fondamentale, et avec l'absence de cette réflexion des conditions dans la contradiction, que représente sa « *surdétermination* ».

Si j'insiste à ce point sur cette « réflexion », que j'ai proposé d'appeler « *surdétermination* », c'est qu'il faut absolument l'isoler, l'identifier et lui donner un nom, pour rendre compte théoriquement de sa réalité, que nous impose tant la pratique théorique que la pratique politique du marxisme. Tentons de bien cerner ce concept. La surdétermination désigne dans la contradiction la qualité essentielle suivante : la réflexion, dans la contradiction même, de ses conditions d'existence, c'est-à-dire de sa situation dans la structure à dominante du tout complexe. Cette « situation » n'est pas univoque. Elle n'est ni sa seule situation « *de droit* » (celle qu'elle occupe dans la hiérarchie des instances par rapport à l'instance déterminante : l'économie dans la société) ni sa seule situation « *de fait* » (si elle est, dans le stade considéré, dominante ou subordonnée) mais *le rapport de cette situation de fait à cette situation de droit,* c'est-à-dire le rapport même qui fait de cette situation de fait *une « variation » de la structure, à dominante, « invariant » de la totalité.*

S'il en est ainsi, il faut bien admettre que la contradiction cesse d'être univoque (les catégories cessent d'avoir une fois pour toutes un rôle et un sens fixes), puisqu'elle réfléchit en soi, en son essence même, son rapport à la structure inégalitaire du tout complexe. Mais il faut ajouter que, cessant d'être univoque, elle ne devient pas « équivoque » pour autant, produit de la première pluralité empirique venue, à la merci des circonstances, et des « hasards », leur pur reflet, comme l'âme de tel poète n'est que ce nuage qui passe. Tout au contraire cessant d'être univoque, donc déterminée une fois pour toutes, au garde-à-vous dans son rôle et son essence, elle se révèle déterminée par la complexité structurée qui lui assigne son rôle, comme, si on veut bien me pardonner ce mot épouvantable ! complexement-structuralement-inégalitairement-déterminée... J'ai préféré, je l'avoue, un mot plus court : surdéterminée.

C'est ce type très particulier de détermination (cette surdétermination) qui donne à la contradiction marxiste sa spécificité, et permet de rendre théoriquement compte de la *pratique* marxiste, qu'elle soit théorique ou politique. Elle permet seule de comprendre les variations et les mutations concrètes d'une complexité structurée telle qu'une formation sociale (la seule sur laquelle porte vraiment la pratique marxiste jusqu'à ce jour), non comme des variations et mutations accidentelles

produites par des « conditions » extérieures sur un tout structuré fixe, ses catégories et leur ordre fixe (c'est cela même le mécanisme) — mais comme autant de restructurations concrètes inscrites dans l'essence, le « jeu » de chaque catégorie, dans l'essence, le « jeu » de chaque contradiction, dans l'essence, le « jeu » des articulations de la structure complexe à dominante qui se réfléchit en elles. Faut-il encore redire désormais que faute d'assumer, de penser, après l'avoir identifié, ce type très particulier de détermination, il est impossible de jamais penser la possibilité de l'action politique, la possibilité de la pratique théorique elle-même, c'est-à-dire très précisément l'essence de l'objet (de la matière première) de la pratique *politique* et *théorique*, c'est-à-dire la structure du « moment actuel » (politique ou théorique) auquel s'appliquent ces pratiques ; faut-il ajouter que, faute de concevoir cette surdétermination, il est impossible de rendre compte théoriquement de la simple réalité suivante : du prodigieux « travail » d'un théoricien, qu'il soit Galilée, Spinoza ou Marx, et d'un révolutionnaire, Lénine et tous ses frères, consacrant leurs souffrances, quand ce n'est pas leur vie, à résoudre ces petits « problèmes »... : élaborer une théorie « *évidente* », faire la révolution « *inévitable* », réaliser dans leur propre « contingence »(!) personnelle la Nécessité de l'Histoire, qu'elle soit théorique ou politique, où, bientôt, le futur vivra tout naturellement son « présent ».

Pour préciser ce point, reprenons les termes mêmes de Mao Tsé-Toung. Si toutes les contradictions sont soumises à la grande loi de l'inégalité, si pour être marxiste et pouvoir agir politiquement (et, ajouterai-je : pour pouvoir produire dans la théorie), il faut à tout prix distinguer le principal du secondaire entre les contradictions et leurs aspects, si cette distinction est essentielle à la pratique et à la théorie marxiste, — c'est, remarque Mao, qu'elle est requise pour faire face à la réalité concrète, à la réalité de l'histoire que vivent les hommes, pour rendre compte d'une réalité où règne *l'identité des contraires*, c'est-à-dire : 1° le passage, dans des conditions déterminées, d'un contraire à la place de l'autre[49] le changement des rôles entre les contradictions et leurs aspects (nous

[49] *De la Contradiction*, pp. 56-57.

appellerons ce phénomène de substitution le *déplacement*) ; 2° « l'identité » des contraires dans une unité réelle (nous appellerons ce phénomène de « fusion » la *condensation*). C'est en effet la grande leçon de la pratique que, si la structure à dominante reste constante, l'emploi des rôles y change : la contradiction principale devient secondaire, une contradiction secondaire prend sa place, l'aspect principal devient secondaire, l'aspect secondaire devient principal. Il y a bien toujours une contradiction principale et des contradictions secondaires, mais elles échangent leur rôle dans la structure articulée à dominante, qui, elle, demeure stable. « *Il ne fait absolument aucun doute,* dit Mao Tsé-Toung, *qu'à chacune des diverses étapes du développement du processus, il n'existe qu'une contradiction principale qui joue le rôle dirigeant.* » Mais cette contradiction principale produite par *déplacement* ne devient « décisive », explosive, que par *condensation* (par « fusion »). C'est elle qui constitue ce « maillon décisif » qu'il faut saisir et tirer à soi dans la lutte politique, comme dit Lénine (ou dans la pratique théorique...) pour que vienne toute la chaîne, ou, pour employer une image moins linéaire, c'est elle qui occupe la position nodale stratégique qu'il faut attaquer pour « *démembrer l'unité* » existante[50]. Là encore, il ne faut pas se laisser prendre aux apparences d'une succession arbitraire de dominations : car chacune constitue une étape du processus complexe (base de la « périodisation » de l'histoire) et c'est parce que nous avons affaire à la dialectique d'un processus complexe, que nous avons affaire à ces « moments » surdéterminés et spécifiques que sont les « étapes », les « stades », les « périodes », et à ces mutations de domination spécifique qui caractérisent chaque étape. La nodalité du développement (stades spécifiques), et la nodalité spécifique de la structure de chaque stade, sont l'existence et la réalité même du processus complexe. C'est là ce qui fonde la réalité, décisive dans et pour la pratique politique (et très évidemment aussi pour la pratique théorique), des déplacements de la domination, et des condensations des contradictions, dont Lénine nous donne un si clair et si profond exemple dans son analyse de la Révolution de 17 (le point de « fusion » des contradictions : dans les deux sens

---

[50] *Idem*, p. 65.

du terme, le point où se *condensent* (« fusionnent ») plusieurs contradictions telles que ce point devient le point de *fusion* (critique), le point de la *mutation* révolutionnaire, de la « *refonte* »).

Ces indications permettent peut-être d'entendre pourquoi la grande loi de l'inégalité ne souffre aucune exception[51]. Cette inégalité ne souffre aucune exception parce qu'elle n'est pas elle-même une exception : une loi dérivée, produite par des circonstances particulières, (l'Impérialisme par exemple) ou intervenant dans les interférences de développement de formations sociales distinctes (inégalité de développement économique, par exemple, entre pays « avancés » ou « attardés », colonisateurs et colonisés, etc...). C'est, tout au contraire, une loi primitive, antérieure à ces cas particuliers, et justement capable de rendre raison de ces cas particuliers dans la mesure même où elle ne résulte pas de leur existence. C'est parce que l'inégalité concerne toute formation sociale dans toute son existence, qu'elle concerne aussi les rapports de cette formation sociale avec d'autres formations sociales de maturité économique, politique, idéologique différente, et qu'elle permet de comprendre la possibilité de ces rapports. C'est donc non pas l'inégalité externe qui fonde, quand elle intervient, l'existence d'une inégalité interne (par exemple dans les rencontres dites de « civilisations »), mais c'est au contraire l'inégalité interne qui est première, et qui fonde le rôle de l'inégalité externe et jusqu'aux effets que cette seconde inégalité exerce à l'intérieur des formations sociales en présence. Toute interprétation qui renvoie les phénomènes d'inégalité interne à l'inégalité externe (par exemple qui expliquerait la conjoncture « exceptionnelle » existant en Russie en 17 par les seuls rapports d'inégalité externe : rapports internationaux, inégalité de développement économique entre la Russie et l'Occident, etc...) tombe dans le mécanisme, ou, dans ce qui en est souvent l'alibi : dans une théorie de l'action réciproque entre le dehors et le dedans. C'est donc à l'inégalité intérieure primitive qu'il faut remonter pour saisir l'essence de l'inégalité extérieure.

Toute l'histoire de la théorie et de la pratique marxiste vérifie ce point. Ce n'est pas seulement comme l'effet extérieur

---

[51] *Idem*, pp. 51-52.

de l'interaction entre différentes formations sociales existantes, que la théorie et la pratique marxiste rencontrent l'inégalité, — mais au sein même de chaque formation sociale. Et, au sein de chaque formation sociale, ce n'est pas seulement sous la forme de la simple extériorité (*action réciproque* entre l'infrastructure et la superstructure) que la théorie et la pratique marxistes rencontrent l'inégalité, — mais sous une forme organiquement *intérieure* à chaque instance de la totalité sociale, à chaque contradiction. C'est « *l'économisme* » (le mécanisme), et non la véritable tradition marxiste, qui met une fois pour toutes en place la hiérarchie des instances, fixe à chacune son essence et son rôle, et définit le sens univoque de leurs rapports ; c'est lui qui identifie à jamais les rôles et les acteurs, ne concevant pas que la nécessité du processus consiste dans l'échange des rôles « selon les circonstances ». C'est l'économisme qui identifie d'avance et à jamais la contradiction-déterminante-en-dernière-instance avec le *rôle* de contradiction-dominante, qui assimile à jamais tel ou tel « aspect » (forces de production, économie, pratique...) avec le *rôle* principal, et tel autre « aspect » (rapports de production, politique, idéologie, théorie...) avec le *rôle* secondaire, — alors que la détermination en dernière instance par l'économie s'exerce justement, dans l'histoire réelle, dans les permutations de premier rôle entre l'économie, la politique, et la théorie, etc... Engels l'avait fort bien vu et indiqué dans sa lutte contre les opportunistes de la 2e Internationale, qui attendaient de l'efficace de la seule économie l'avènement du socialisme. Toute l'œuvre politique de Lénine atteste la profondeur de ce principe : que la détermination en dernière instance par l'économie s'exerce, selon les stades du processus, non pas accidentellement, non pas pour des raisons extérieures ou contingentes, mais essentiellement, pour des raisons intérieures et nécessaires, par des permutations, des déplacements et des condensations.

L'inégalité est donc bien intérieure à la formation sociale, parce que la structuration à dominante du tout complexe, *cet invariant structural, est elle-même la condition des variations concrètes des contradictions* qui la constituent, donc de leurs déplacements, condensations et mutations, etc... et inversement parce que *cette variation est l'existence de cet invariant.* Le développement inégal (c'est-à-dire ces mêmes phénomènes de déplacement et condensation qu'on peut observer dans le processus de développement du tout complexe) n'est donc pas

extérieur à la contradiction, mais constitue son essence la plus intime. L'inégalité qui existe dans le « développement » des contradictions, c'est-à-dire dans le processus lui-même, existe donc dans l'essence de la contradiction elle-même. Si le concept d'*inégalité* n'était associé à une comparaison externe de caractère quantitatif, je dirais volontiers que la contradiction marxiste est « *inégalement déterminée* », à la condition qu'on veuille bien reconnaître sous cette inégalité l'essence interne qu'elle désigne : la *surdétermination*.

Il nous reste encore un dernier point à examiner : le rôle *moteur* de la contradiction dans le développement d'un processus. L'intelligence de la contradiction n'aurait pas de sens si elle ne permettait l'intelligence de ce moteur.

Ce qu'on a dit de Hegel permet de comprendre en quel sens la dialectique hégélienne est motrice, et en quel sens le concept est « autodéveloppement ». Lorsque la *Phénoménologie* célèbre, en un texte beau comme la nuit, « *le travail du négatif* » dans les êtres et les œuvres, le séjour de l'Esprit dans la mort même, l'inquiétude universelle de la négativité démembrant le corps de l'Etre pour engendrer le corps glorieux de cet infini, du néant devenu Etre, l'Esprit, — tout philosophe tremble en son âme comme devant les Mystères. Pourtant la négativité ne peut contenir le principe moteur de la dialectique, la négation de la négation, que comme la réflexion rigoureuse des présupposés théoriques hégéliens de la simplicité et de l'origine. La dialectique est négativité comme abstraction de la négation de la négation, elle-même abstraction du phénomène de la restauration de l'aliénation de l'unité originaire. C'est pourquoi dans tout commencement hégélien, c'est la Fin qui est à l'œuvre ; c'est pourquoi l'origine ne fait jamais que croître en elle-même, et produire en soi sa propre fin, dans son aliénation. Le concept hégélien, « *ce qui se maintient soi-même dans l'être-autre que soi* » est bien ainsi l'existence de la négativité. La contradiction est donc motrice chez Hegel comme négativité, c'est-à-dire comme réflexion pure de « l'être en soi même dans l'être autre que soi », donc comme réflexion pure du principe de l'aliénation même : la simplicité de l'Idée.

Il ne peut en être ainsi chez Marx. Si nous n'avons jamais affaire qu'à des processus de structure complexe à dominante, le concept de négativité (et les concepts qu'il réfléchit : négation de la négation, aliénation, etc...) ne peut servir à l'intelli-

gence scientifique de leurs développements. De même que le type de la nécessité du développemnt ne peut être réduit à la nécessité idéologique de la réflexion de la fin sur son commencement, de même le principe moteur du développement ne peut être réduit au développement de l'idée dans sa propre aliénation. *Négativité* et *aliénation* sont donc des concepts *idéologiques*, qui ne peuvent pour le marxisme désigner *que* leur propre contenu *idéologique*. Que le type hégélien de la nécessité, et l'essence hégélienne du développement soient rejetés, ne signifie nullement que nous soyons pour autant dans le vide théorique de la subjectivité, du « pluralisme », ou de la contingence. Tout au contraire, c'est sous la condition de nous libérer des présupposés hégéliens que nous serons assurés d'échapper véritablement à ce vide. C'est en effet parce que le processus est complexe, et possède une structure à dominante, qu'il est possible de rendre compte réellement de son devenir, et de tous les aspects typiques de ce devenir.

Je n'en donnerai ici qu'un exemple. Comment pourrait-on, théoriquement, soutenir la validité de cette proposition marxiste fondamentale : « *la lutte des classes est le moteur de l'histoire* » ; c'est-à-dire soutenir théoriquement que c'est par la lutte *politique* qu'il est possible de « *démembrer l'unité existante* », quand nous savons pertinemment que ce n'est pas la politique mais l'économie qui est déterminante en dernière instance ? Comment hors de la réalité du processus complexe à structure à dominante, pourrions-nous rendre compte théoriquement de la différence réelle existant entre l'économique et le politique, dans la lutte de classes elle-même, c'est-à-dire très précisément de la différence réelle existant entre la lutte économique et la lutte politique, différence qui distingue à jamais le marxisme de toutes les formes spontanées ou organisées de l'opportunisme ? Comment rendre compte de la nécessité de passer par le niveau distinct et spécifique de la lutte *politique*, si elle n'était, quoique distincte, et en tant que distincte, non pas le simple phénomène, mais la *condensation* réelle, le point nodal stratégique, dans lequel *le tout complexe* (économie, politique, et idéologie) *se réfléchit ?* Comment rendre compte, finalement, du fait que la nécessité même de l'Histoire passe ainsi de façon décisive par la *pratique politique*, si la structure de la contradiction ne rendait possible cette pratique dans sa réalité concrète ? Comment rendre compte du fait que la *théorie* même de Marx, qui nous a rendu cette nécessité in-

telligible, ait été elle-même *produite*, si la structure de la contradiction ne rendait possible la réalité concrète de cette production ?

Dire que la contradiction est motrice, c'est donc, en théorie marxiste, dire qu'elle implique *une lutte réelle, des affrontements réels situés en des lieux précis de la structure du tout complexe ;* c'est donc dire que le lieu de l'affrontement peut varier selon le rapport actuel des contradictions dans la structure à dominante ; c'est dire que la *condensation* de la lutte en un lieu stratégique est inséparable du *déplacement* de la dominante entre les contradictions ; que ces phénomènes organiques de *déplacement* et de *condensation* sont l'existence même de « l'identité des contraires », jusqu'à ce qu'ils produisent la forme globalement visible de la *mutation* ou du bond qualitatif qui sanctionne le moment révolutionnaire de la refonte du tout. Il est, à partir de là, possible de rendre compte de la distinction capitale pour la pratique politique entre des moments distincts d'un processus : « *non-antagonisme* », « *antagonisme* » et « *explosion* ». La contradiction dit Lénine, est toujours à l'œuvre, en quelque moment que ce soit. Ces trois moments n'en sont donc que trois formes d'existence. Je caractériserai volontiers le premier comme le moment où la surdétermination de la contradiction existe *dans la forme dominante du déplacement* (la forme « métonymique » de ce qui est identifié dans l'expression consacrée : « *changements quantitatifs* » dans l'histoire ou la théorie) ; le second comme le moment où la surdétermination existe *dans la forme dominante de la condensation* (conflits de classe aigus dans le cas de la société, crise théorique dans la science, etc.) ; et le dernier, l'explosion révolutionnaire (dans la société, dans la théorie, etc.) comme le moment de la condensation globale instable provoquant le démembrement et le remembrement du tout, c'est-à-dire une restructuration globale du tout sur une base qualitativement nouvelle. La forme purement « accumulative », pour autant que cette « accumulation » puisse être purement quantitative (l'addition n'est qu'*exceptionnellement* dialectique) apparaît donc comme une forme subordonnée, dont Marx ne nous a jamais donné qu'un exemple pur, non métaphorique celui-là, mais « exceptionnel » (une exception fondée dans ses propres conditions) dans l'unique texte du *Capital* qui fait l'objet d'un célèbre commentaire d'Engels dans l'*Antidühring* (Livre I, ch. 12).

Si je puis, pour finir, résumer le sens de cette analyse, assurément bien imparfaite, et bien didactique, m'est-il permis de rappeler que nous avons simplement entrepris d'énoncer théoriquement la différence spécifique de la dialectique marxiste, à l'œuvre dans la pratique théorique et politique du marxisme ; que c'était l'objet même du problème que nous avions posé : celui de la nature du « renversement » de la dialectique hégélienne par Marx. Si cette analyse n'est pas trop infidèle aux exigences élémentaires de la recherche théorique définies au début, alors sa solution théorique doit nous mettre en possession de *précisions théoriques*, c'est-à-dire de connaissances.

Si c'est bien le cas, nous aurions acquis un résultat théorique que j'exprimerais schématiquement sous la forme suivante :

La différence spécifique de la contradiction marxiste est son « inégalité », ou « surdétermination », qui réfléchit en elle sa condition d'existence, savoir : la structure d'inégalité (*à dominante*) *spécifique du tout complexe toujours-déjà-donné, qui en est l'existence. Ainsi comprise, la contradiction est le moteur de tout développement. Le déplacement et la condensation, fondés dans sa surdétermination, rendent compte, par leur dominance, des phases* (*non antagoniste, antagoniste, et explosive*) *qui constituent l'existence du processus complexe, c'est-à-dire « du devenir des choses ».*

Si la dialectique est bien, comme le dit Lénine, la conception, dans l'essence même des choses, de la contradiction, principe de leur développement, *et de leur non-développement*, de leur apparition, de leurs mutations, et de leur disparition, alors nous devrions atteindre, dans cette définition de la spécificité de la contradiction marxiste, *la dialectique marxiste* elle-même[52].

---

[52] Ceux que cette définition abstraite pourrait rebuter, voudront bien considérer qu'elle n'exprime rien d'autre que l'essence de la dialectique à l'œuvre dans le concret de la pensée et de l'action marxistes. Ceux que cette définition inaccoutumée pourrait surprendre, voudront bien considérer qu'elle concerne très exactement l'intelligence du « devenir », de la « naissance et de la mort » des phénomènes, à quoi une longue tradition associe le mot de « dialectique ». Ceux que cette définition (qui ne retient pour essentiels aucun des concepts hégélien, ni la négativité, ni la négation, ni la scission, ni la négation de la négation, ni l'aliénation, ni « le dépassement ») pourrait déconcerter, voudront bien considérer qu'on gagne toujours à perdre un concept inadéquat, quand le concept qu'on ga-

Comme tout énoncé théorique, cette définition n'a d'existence que par les contenus concrets qu'elle permet de penser.

Comme tout énoncé théorique, cette définition doit permettre de penser d'abord ces contenus concrets.

Elle ne peut prétendre à être Théorie au sens général du terme, que si elle permet de penser l'ensemble des contenus concrets, et ceux dont elle est issue et de ceux dont elle n'est pas issue.

Nous avons énoncé cette définition de la dialectique à propos de deux contenus concrets : la pratique théorique et la pratique politique du marxisme.

Il resterait, pour justifier sa portée générale, pour vérifier que cette définition de la dialectique dépasse bien le domaine à propos duquel elle a été énoncée, et peut donc prétendre à une universalité théoriquement tempérée, — il resterait à la soumettre à l'épreuve d'autres contenus concrets, d'*autres pratiques :* par exemple, à l'épreuve de la pratique théorique des sciences de la nature, à l'épreuve de pratiques théoriques encore problématiques dans les sciences (épistémologie, histoire des sciences, des idéologies, de la philosophie, etc...) pour en assurer la portée et éventuellement, comme il se doit, en rectifier la formulation, bref pour voir si on a bien saisi dans le « *particulier* » qu'on a examiné, l'universel même qui en faisait ce « *particulier* ».

Ce pourrait, ou devrait être, l'occasion de recherches nouvelles.

Avril-mai 1963.

---

gne au change est plus adéquat à la pratique réelle. Ceux que la simplicité de la « matrice » hégélienne hanterait, voudront bien considérer que dans « certaines circonstances déterminées », (et à vrai dire exceptionnelles), la dialectique matérielle peut présenter, dans un secteur très limité, une forme « hégélienne » mais que, précisément pour cette raison d'exception, ce n'est pas alors cette forme même, c'est-à-dire l'exception, mais ses conditions, qu'il faut généraliser. Penser ces conditions, c'est penser la possibilité de ses propres « exceptions ». La dialectique marxiste permet ainsi de penser ce qui constituait la « croix » de la dialectique hégélienne : par exemple le *non-développement*, la stagnation des « sociétés sans histoire », quelles soient primitives ou non ; par exemple le phénomène des « survivances » réelles, etc.

VII

MARXISME ET HUMANISME

« Ma méthode analytique ne part pas de l'homme, mais de la période sociale économiquement donnée... »

Marx, notes sur Wagner, *Le Capital* (Ed. Soc.), T. III, p. 249 (1881).

I

L' « Humanisme » socialiste est à l'ordre du jour.

Engagée dans la période qui, du socialisme (à chacun selon son travail), va la conduire au communisme (à chacun selon ses besoins), l'Union Soviétique proclame le mot d'ordre : Tout pour l'Homme, et aborde de nouveaux thèmes : liberté de l'individu, respect de la légalité, dignité de la personne. Dans les partis ouvriers, on célèbre les réalisations de l'humanisme socialiste et on cherche ses titres théoriques, dans le *Capital*, et, de plus en plus souvent, dans les Œuvres de Jeunesse de Marx.

C'est un événement historique. On peut même se demander si l'humanisme socialiste n'est pas un thème assez rassurant et attrayant pour rendre possible un dialogue entre communistes et sociaux-démocrates, voire un échange encore plus large avec ces hommes « de bonne volonté » qui refusent la guerre et la misère. Aujourd'hui, la grande voie de l'Humanisme semble conduire, elle aussi, au socialisme.

De fait, la lutte révolutionnaire eut toujours pour objectif la fin de l'exploitation et donc la libération de l'homme. mais, dans sa première phase historique, elle dut, comme Marx le prévoyait, prendre la forme de la lutte des *classes*. L'humanisme révolutionnaire ne pouvait être alors qu'un « humanisme de classe », l' « humanisme prolétarien ». Fin de l'exploitation de l'homme voulait dire fin de l'exploitation de *classe*. Libération de l'homme voulait dire libération de la *classe* ouvrière et, avant tout, par la dictature du prolétariat. Pendant plus de quarante ans, en U.R.S.S., au travers de luttes gigantesques, l' « humanisme socialiste », avant de s'exprimer en termes de liberté de la personne, s'est exprimé en termes de dictature de classe[1].

---

[1]Nous entendons ici « humanisme de classe » au sens où Lénine disait de la révolution socialiste d'Octobre qu'elle avait donné le pouvoir aux

(*Suite de la note* 1, *page suivante*)

La fin de la dictature du prolétariat ouvre en U.R.S.S. une seconde phase historique. Les Soviétiques disent : chez nous, les classes antagonistes ont disparu, la dictature du prolétariat a rempli sa fonction, l'Etat n'est plus un Etat de classe, mais l'Etat du peuple entier (de chacun). Effectivement, les hommes sont désormais traités en U.R.S.S. sans distinction de classe, c'est-à-dire comme des *personnes*. Aux thèmes de l'humanisme de classe on voit alors succéder, *dans l'idéologie*, les thèmes d'un humanisme socialiste de la personne.

Il y a dix ans, l'humanisme socialiste n'existait que sous une seule forme : l'humanisme de classe. Aujourd'hui, il existe sous deux formes : l'humanisme de classe, là où règne encore la dictature du prolétariat (Chine, etc.), et l'humanisme de la personne (socialiste), là où elle est dépassée (U.R.S.S.). Deux formes correspondant à deux phases historiques nécessaires. Dans l'humanisme de la « personne », l'humanisme de « classe » peut contempler son propre avenir, réalisé.

Cette transformation de l'histoire éclaire certaines transformations des esprits. La dictature du prolétariat, que les sociaux-démocrates rejetaient au nom de l' « humanisme » (bourgeois) de la personne, et qui les opposait farouchement aux communistes, est dépassée en U.R.S.S. Bien mieux, on prévoit qu'elle pourra prendre en Occident des formes pacifiques et brèves. Dès lors, s'esquisse une sorte de rencontre entre deux « humanismes » de la personne : l'humanisme socialiste et l'humanisme libéral bourgeois ou chrétien. La « libéralisation » de l'U.R.S.S. donne des assurances au second. Quant à l'humanisme socialiste, il peut se considérer non seulement comme la critique des contradictions, mais aussi et surtout comme l'accomplissement des aspirations « les plus nobles » de l'humanisme bourgeois. En lui, l'humanité trouverait enfin réalisé son rêve milliénaire, figuré dans les ébauches des humanis-

---

travailleurs, ouvriers et paysans pauvres, et qu'elle assurait, *pour leur compte*, des conditions de vie, d'action et de développement qu'ils n'avaient jamais connues auparavant : démocratie *pour* les travailleurs, dictature *sur* les oppresseurs. Nous n'entendons pas « humanisme de classe » au sens, repris des œuvres de jeunesse de Marx, où le prolétariat représenterait, dans son « aliénation », l'essence humaine elle-même, dont la révolution devrait assurer la « réalisation » : cette conception « religieuse » du prolétariat (« classe universelle » parce que « perte de l'homme » en « révolte contre sa propre perte »), a été reprise par le jeune Lukacs dans *Geschichte und Klassenbewusstsein.*

mes passés, chrétiens et bourgeois : qu'en l'homme et entre les hommes arrive enfin le règne de l'Homme.

Par là serait accomplie la promesse prophétique de Marx, renfermée dans les Manuscrits de 44 : « *Le communisme... appropriation de l'essence humaine par l'homme, ce communisme, en tant que naturalisme achevé = humanisme...* »

II

Pour voir plus loin que cet événement, pour le comprendre, pour connaître le sens de l'humanisme socialiste, il ne suffit ni de prendre acte de l'événement, ni d'enregistrer les concepts (humanisme, socialisme) dans lesquels l'événement se pense lui-même. Il faut éprouver les titres théoriques des concepts pour s'assurer qu'ils nous donnent bien une vraie connaissance scientifique de l'événement.

Or le couple « humanisme-socialiste » renferme justement une inégalité théorique frappante : dans le contexte de la conception marxiste, le concept de « socialisme » est bien un concept scientifique, mais le concept d'humanisme n'est qu'un concept *idéologique*.

Entendons-nous : il s'agit, non de contester la réalité que le concept d'humanisme socialiste est chargé de désigner, mais de définir la valeur *théorique* de ce concept. En disant que le concept d'humanisme est un concept idéologique (et non scientifique), nous affirmons à la fois qu'il désigne bien un ensemble de réalités existantes, mais qu'à la différence d'un concept scientifique, il ne donne pas le moyen de les connaître. Il désigne, sur un mode particulier (idéologique), des existences, mais ne donne pas leur essence. Confondre ces deux ordres serait s'interdire toute connaissance, entretenir une confusion et risquer de tomber dans des erreurs.

Pour voir clair, j'invoquerai brièvement l'expérience de Marx, qui ne parvint à la théorie scientifique de l'histoire qu'au prix d'une critique radicale de la philosophie de l'homme, qui lui servit de fondement théorique pendant des années de jeunesse (1840-45). J'emploie les termes « fondement théorique » dans leur sens strict. Pour le jeune Marx, l' « Homme » n'était pas seulement un cri, dénonçant la misère et la servitude. C'était le principe théorique de sa conception du monde

et de son attitude pratique. L' « Essence de l'Homme » (qu'elle fût liberté-raison ou communauté) fondait à la fois une théorie rigoureuse de l'histoire et une pratique politique cohérente.

On le voit dans les deux étapes de la période humaniste de Marx.

I. — *La première étape* est dominée par un humanisme rationaliste-libéral, plus proche de Kant et de Fichte que de Hegel. Lorsque Marx combat la censure, les lois féodales rhénanes, le despotisme de la Prusse, il fonde théoriquement son combat politique, et la théorie de l'histoire qui le soutient, sur une philosophie de l'homme. L'histoire n'est intelligible que par l'essence de l'homme, qui est liberté et raison. *Liberté :* elle est l'essence de l'homme comme la pesanteur est l'essence des corps. L'homme est voué à la liberté, son être même. Qu'il la refuse ou la nie, il demeure en elle à jamais : « *La liberté constitue tellement l'essence de l'Homme que même ses adversaires la réalisent en en combattant la réalité... La liberté a donc toujours existé, tantôt comme privilège particulier, tantôt comme droit général* »[2]. Cette distinction éclaire l'histoire entière : ainsi, la féodalité est liberté, mais dans la forme « non-rationnelle » du privilège ; l'Etat moderne est liberté, mais dans la forme rationnelle du droit universel. *Raison :* l'homme n'est liberté que comme raison. La liberté humaine n'est ni le caprice, ni le déterminisme de l'intérêt, mais, comme le voulaient Kant et Fichte, autonomie, obéissance à la loi intérieure de la raison. Cette raison qui a « *toujours existé, mais pas toujours sous la forme rationnelle*[3] » (ex. la féodalité), existe enfin, dans les temps modernes, sous la forme de la raison dans l'Etat, Etat du droit et des lois. « *La philosophie considère l'Etat comme le grand organisme où la liberté juridique, morale et politique doit avoir sa réalisation, et où chaque citoyen n'obéit, en obéissant aux lois de l'Etat, qu'aux lois naturelles de sa propre raison, de la raison humaine.* »[4] D'où la tâche de la philosophie : « *La philosophie demande que l'Etat soit l'Etat de la nature humaine* »[5]. Cette adjuration s'adresse à

---

[2] *Rheinische Zeitung* : « La liberté de la presse » (mai 1842).

[3] Lettre à Ruge, sept. 1843 — admirable formule qui est la clé de la philosophie de la jeunesse de Marx.

[4] *Rheinische Zeitung :* sur l'article du n° 179 de la *Kölnische Zeitung :* 14 juillet 1842.

[5] *Ibid.*

l'Etat lui-même ; qu'il reconnaisse son essence, et il deviendra raison, vraie liberté des hommes, en se réformant lui-même. La critique philosophico-politique (qui rappelle à l'Etat ses devoirs envers soi) résume alors le tout de la politique : c'est la presse libre, libre raison de l'humanité, qui devient la politique même. Cette pratique politique — qui se résume dans la *critique théorique publique*, c'est-à-dire dans la critique publique par voie de presse — et qui réclame comme sa condition absolue *la liberté de la presse*, est celle de Marx dans la *Rheinische Zeitung*. En développant sa théorie de l'histoire, Marx fonde et justifie en même temps sa propre *pratique* : la critique publique du journaliste, qu'il pense comme l'action politique par excellence. Dans cette philosophie des Lumières, tout se tient avec rigueur.

II. — *La seconde étape* (42-45) est dominée par une nouvelle forme d'humanisme : l'humanisme « communautaire » de Feuerbach. L'Etat-raison est resté sourd à la raison : l'Etat prussien ne s'est pas réformé. C'est l'histoire elle-même qui porta ce jugement sur les illusions de l'humanisme de la raison : les jeunes radicaux allemands attendaient du prétendant qu'il tînt, roi, les promesses libérales qu'il avait prononcées dans l'attente du trône. Mais le trône eût tôt fait de muer le libéral en despote — l'Etat, qui devait enfin devenir la raison, puisqu'il l'était en soi, n'enfantait, une fois encore, que la déraison. De cette immense déception, qui fut vécue par les jeunes radicaux comme une vraie crise historique et théorique, Marx tira la conclusion : « *...l'Etat politique... renferme présisément dans ses formes modernes les exigences de la raison. Il ne s'arrête pas là. Partout il suppose la raison réalisée. Mais partout il tombe également dans la contradiction entre sa définition théorique et ses hypothèses réelles.* » Un pas décisif est alors franchi : les abus de l'Etat ne sont plus conçus comme des distractions de l'Etat vis-à-vis de son essence, mais comme une contradiction réelle entre son essence (raison) et son existence (déraison). L'humanisme de Feuerbach permit précisément de penser cette contradiction, en montrant dans la déraison l'aliénation de la raison. et dans cette aliénation l'histoire de l'homme, c'est-à-dire sa réalisation[6].

[6] Cette rencontre de Feuerbach et de la crise théorique dans laquelle l'histoire avait jeté les jeunes radicaux allemands explique leur enthousiasme pour l'auteur des *Thèses provisoires*, de l'*Essence du christianisme* et

(*Suite de la note* 6, *page suivante*)

Marx professe toujours une philosophie de l'homme : « *Etre radical, c'est prendre les choses à la racine ; or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même...* » (1843). Mais l'homme n'est alors liberté-raison que parce qu'il est d'abord « *Gemeinwesen* », « être communautaire », un être qui ne s'accomplit théoriquement (science) et pratiquement (politique) que dans des rapports humains universels, tant avec les hommes qu'avec ses objets (la nature extérieure « humanisée » par le travail). Là encore, l'essence de l'homme fonde l'histoire et la politique.

L'histoire, c'est l'aliénation et la production de la raison dans la déraison, de l'homme vrai dans l'homme aliéné. Dans les produits aliénés de son travail (marchandises, Etat, religion), l'homme, sans le savoir, réalise l'essence de l'homme. Cette perte de l'homme, qui produit l'histoire et l'homme, suppose bien une essence préexistante définie. A la fin de l'histoire, cet homme, devenu objectivité inhumaine, n'aura plus qu'à ressaisir, comme sujet, sa propre essence aliénée dans la propriété, la religion et l'Etat, pour devenir homme total, homme vrai.

Cette nouvelle théorie de l'homme fonde un nouveau type d'action politique : la politique d'une réappropriation *pratique*. L'appel à la simple raison de l'Etat disparaît. La politique n'est plus simple critique théorique, édification de la raison par la presse libre, mais réappropriation pratique de son essence par l'homme. Car l'Etat, comme la religion, est bien l'homme, mais l'homme dans la dépossession ; l'homme est scindé entre le citoyen (Etat) et l'homme civil, deux abstrac-

---

des *Principes de la philosophie de l'avenir*. Feuerbach représente en effet la solution *théorique* à la crise théorique des jeunes intellectuels. Dans son humanisme de l'aliénation, il leur donne en effet les concepts théoriques qui leur permettent de penser l'aliénation de l'essence humaine, comme le moment indispensable de la réalisation de l'essence humaine, la déraison (la *réalité* irrationnelle de l'Etat) comme le moment nécessaire de la réalisation de la raison (l'idée de l'Etat). Il leur permet ainsi de *penser* ce qu'ils eussent, autrement, subi comme l'irrationalité même : le *lien* nécessaire entre la raison et la déraison. Bien entendu, ce rapport reste pris dans une anthropologie philosophique, qui le fonde, sous cette réserve théorique : le remaniement du concept d'homme, indispensable pour penser le rapport historique de la raison et de la déraison historiques. L'homme cesse d'être défini par la raison et la liberté : il devient, dans son principe même « communautaire », intersubjectivité concrète, amour, fraternité, « être générique ».

tions. Dans le ciel de l'Etat, dans les « droits du citoyen », l'homme vit imaginairement la communauté humaine dont il est privé sur la terre des « droits de l'homme ». Aussi la révolution sera non plus seulement *politique* (réforme libérale rationnelle de l'Etat), mais « *humaine* » (« communiste »), pour restituer à l'homme sa nature aliénée dans la forme fantastique de l'argent, du pouvoir et des dieux. Dès lors, cette révolution pratique sera l'œuvre commune de la philosophie et du prolétariat car, dans la philosophie, l'homme est affirmé théoriquement ; dans le prolétariat, il est nié pratiquement. La pénétration de la philosophie dans le prolétariat sera la révolte consciente de l'affirmation contre sa propre négation, la révolte de l'homme contre ses conditions inhumaines. Alors, le prolétariat niera sa propre négation et prendra possession de soi dans le communisme. La révolution est la *pratique* même de la logique immanente à l'aliénation : c'est le moment où la critique, jusque-là désarmée, reconnaît ses armes dans le prolétariat. Elle donne au prolétariat la théorie de ce qu'il est : le prolétariat lui donne en retour sa force armée, une seule et même force où chacun ne s'allie qu'avec soi-même. L'alliance révolutionnaire du prolétariat et de la philosophie est donc, ici encore, scellée dans l'essence de l'homme.

III

A partir de 1845, Marx rompt radicalement avec toute théorie qui fonde l'histoire et la politique sur une essence de l'homme. Cette rupture unique comporte trois aspects théoriques indissociables :

1. Formation d'une théorie de l'histoire et de la politique fondée sur des concepts radicalement nouveaux : concepts de formation sociale, forces productives, rapports de production, superstructure, idéologies, détermination en dernière instance par l'économie, détermination spécifique des autres niveaux, etc.

2. Critique radicale des prétentions *théoriques* de tout humanisme philosophique.

3. Définition de l'humanisme comme *idéologie*.

Dans cette nouvelle conception, tout se tient aussi avec rigueur, mais c'est une nouvelle rigueur : l'essence de l'homme

critiquée (2) est définie comme idéologie (3), catégorie qui appartient à la nouvelle théorie de la société et de l'histoire (1).

La rupture avec toute anthropologie ou tout humanisme *philosophiques* n'est pas un détail secondaire : elle fait un avec la découverte scientifique de Marx.

Elle signifie que, dans un seul et même acte, Marx rejette la problématique de la philosophie antérieure et adopte une problématique nouvelle. La philosophie antérieure idéaliste (« bourgeoise ») reposait, dans tous ses domaines et développements (« théorie de la connaissance », conception de l'histoire, économie politique, morale, esthétique, etc.) sur une problématique de la *nature humaine* (ou de l'essence de l'homme). Cette problématique fut, pour des siècles entiers, l'évidence même, et personne ne songeait à la mettre en question, dans ses remaniements internes mêmes.

Cette problématique n'était ni vague, ni lâche : elle était, au contraire, constituée par un système cohérent de concepts précis, étroitement articulés les uns aux autres. Elle impliquait, quand Marx l'affronta, les deux postulats complémentaires définis par lui dans la sixième thèse sur Feuerbach :

1° qu'il existe une essence universelle de l'homme ;

2° que cette essence est l'attribut des « *individus pris isolément* » qui en sont les sujets réels.

Ces deux postulats sont complémentaires et indissociables. Or, leur existence et leur unité présupposent toute une conception empiriste-idéaliste du monde. Pour que l'essence de l'homme soit attribut universel, il faut en effet que des *sujets concrets* existent, comme des données absolues : ce qui implique un *empirisme du sujet*. Pour que ces individus empiriques soient hommes, il faut qu'ils portent chacun en eux toute l'essence humaine, sinon en fait, du moins en droit : ce qui implique un *idéalisme de l'essence*. L'empirisme du sujet implique donc l'idéalisme de l'essence et réciproquement. Cette relation peut se renverser dans son « contraire » — empirisme du concept — idéalisme du sujet. Ce renversement respecte la structure fondamentale de cette problématique, qui demeure fixe.

On peut reconnaître dans cette structure-type non seulement le principe des théories de la société (de Hobbes à Rousseau), de l'économie politique (de Petty à Ricardo), de la morale (de Descartes à Kant), mais aussi le principe même de la « théorie » idéaliste et matérialiste (prémarxiste) « de la con-

naissance » (de Locke à Feuerbach, en passant par Kant). Le contenu de l'essence humaine ou des sujets empiriques peut varier (comme on le voit de Descartes à Feuerbach) ; le sujet peut passer de l'empirisme à l'idéalisme (comme on le voit de Locke à Kant) : les termes en présence et leur rapport ne varient qu'à l'intérieur d'une structure-type invariante, qui constitue cette problématique même : *à un idéalisme de l'essence répond toujours un empirisme du sujet* (*ou à un idéalisme du sujet, un empirisme de l'essence*).

En rejetant l'essence de l'homme comme fondement théorique, Marx rejette tout ce système organique de postulats. Il chasse les catégories philosophiques de *sujet, empirisme, essence idéale*, etc. de tous les domaines où elles régnaient. Non seulement de l'économie politique (rejet du mythe de l'*homo œconomicus*, c'est-à-dire de l'individu ayant des facultés et des besoins définis, en tant que *sujet de l'économie* classique) ; non seulement de l'histoire (rejet de l'atomisme social et de l'idéalisme politico-éthique) ; non seulement de la morale (rejet de l'idée morale kantienne) ; mais aussi de la philosophie elle-même : puisque le matérialisme de Marx exclut l'empirisme du sujet (et son revers : le sujet transcendantal) et l'idéalisme du concept (et son revers : l'empirisme du concept).

Cette révolution théorique totale n'est en droit de récuser les anciens concepts que parce qu'elle les remplace par des concepts nouveaux. Marx fonde en effet une nouvelle problématique, une nouvelle façon systématique de poser des questions au monde, de nouveaux principes et une nouvelle méthode. Cette découverte est contenue immédiatement dans la théorie du matérialisme historique, où Marx ne propose pas seulement une nouvelle théorie de l'histoire des sociétés mais, en même temps, implicitement mais nécessairement, une nouvelle « philosophie » aux implications infinies. Ainsi, quand Marx remplace dans la théorie de l'histoire le vieux couple individus-essence humaine par de nouveaux concepts (forces de production, rapport de production, etc.), il propose en fait, en même temps, une nouvelle conception de la « philosophie ». Il remplace les anciens postulats (empirisme-idéalisme du sujet, empirisme-idéalisme de l'essence) qui sont à la base, non seulement de l'idéalisme, mais aussi du matérialisme prémarxiste, par un matérialisme dialectique-historique de la *praxis :* c'est-à-dire par une théorie des différents *niveaux* spécifiques de la *pratique humaine* (pratique économique, pratique politique, prati-

que idéologique, pratique scientifique) dans leurs articulations propres, fondée sur les articulations spécifiques de l'unité de la société humaine. Disons d'un mot qu'au concept « idéologique » et universel de la « pratique » feuerbachienne, Marx substitue une conception concrète des différences spécifiques qui permet de situer chaque pratique particulière dans les différences spécifiques de la structure sociale.

Pour comprendre ce que Marx apporte de radicalement nouveau, il faut donc prendre conscience non seulement de la nouveauté des concepts du matérialisme historique, mais encore de la profondeur de la révolution théorique qu'ils impliquent et annoncent. C'est à cette condition qu'il est possible de définir le statut de l'humanisme : en rejetant ses prétentions *théoriques*, et en reconnaissant sa fonction pratique d'idéologie.

Sous le rapport strict de la théorie, on peut et on doit alors parler ouvertement d'un *anti-humanisme théorique de Marx*, et voir dans cet *anti-humanisme théorique* la condition de possibilité absolue (négative) de la connaissance (positive) du monde humain lui-même, et de sa transformation pratique. On ne peut *connaître* quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme. Toute pensée qui se réclamerait alors de Marx pour restaurer d'une manière ou d'une autre une anthropologie ou un humanisme théoriques ne serait *théoriquement* que cendres. Mais, pratiquement, elle pourrait édifier un monument d'idéologie prémarxiste, qui pèserait sur l'histoire réelle, et risquerait de l'entraîner dans des impasses.

Car l'anti-humanisme marxiste théorique a pour corollaire la reconnaissance et la connaissance de l'humanisme lui-même : comme *idéologie*. Marx n'est jamais tombé dans l'illusion idéaliste de croire que la connaissance d'un objet pourrait, à la limite, remplacer cet objet, ou en dissiper l'existence. Les cartésiens, qui savaient que le soleil était à deux mille lieues, s'étonnaient qu'on le vît à deux cents pas : ils n'avaient pas trop de Dieu lui-même pour combler cet écart. Marx n'a jamais cru que la connaissance de la nature de *l'argent* (un rapport social) pourrait détruire son *apparence*, sa forme d'existence : une chose, car cette apparence était son être même, aussi nécessaire que le mode de production existant[7]. Marx n'a jamais cru

---

[7] Toute la théorie, en vogue, de la « réification » repose sur la

qu'une idéologie pourrait être dissipée par sa connaissance : car la connaissance de cette idéologie, étant la connaissance de ses conditions de possibilité, de sa structure, de sa logique spécifique et de ron rôle pratique, au sein d'une société donnée, est en même temps la connaissance des conditions de sa nécessité. *L'anti-humanisme* théorique de Marx ne supprime donc aucunement *l'existence* historique de l'humanisme. Après comme avant Marx, on rencontre dans le monde réel des philosophies de l'homme, et aujourd'hui certains marxistes eux-mêmes sont tentés de développer les thèmes d'un nouvel humanisme théorique. Bien mieux : l'anti-humanisme théorique de Marx reconnaît, en le mettant en rapport avec ses conditions d'existence, une nécessité à l'humanisme comme *idéologie*, une nécessité sous conditions. La reconnaissance de cette nécessité n'est pas purement spéculative. C'est sur elle seule que le marxisme peut fonder une politique concernant les formes idéologiques existantes, quelles qu'elles soient : religion, morale, art, philosophie, droit — et humanisme en tout premier lieu. Une politique marxiste (éventuelle) de l'idéologie humaniste, c'est-à-dire : une attitude politique à l'égard de l'humanisme, — politique qui peut être soit le refus, soit la critique, soit l'emploi,

---

projection de la théorie de l'aliénation des textes de jeunesse, et particulièrement des Manuscrits de 44, sur la théorie du « fétichisme » du Capital. Dans les Manuscrits de 44, l'objectivation de l'essence humaine est affirmée comme le préalable indispensable à la réappropriation de l'essence humaine par l'homme. Pendant tout le processus de l'objectivation, l'homme n'existe que sous la forme d'une objectivité dans laquelle il rencontre sa propre essence sous l'apparence d'une essence étrangère, non-humaine. Cette « objectivation » n'est pas dite « réification », bien qu'elle soit dite *inhumaine*. L'inhumanité n'est pas représenté par le modèle par excellence de la « chose » : mais tantôt par le modèle de l'animalité (ou même de la préanimalité : cet homme qui n'a même plus avec la nature les simples rapports animaux), tantôt par le modèle de la toute-puissance et de la fascination, de la transcendance (Dieu, l'Etat) et de l'argent, qui, lui, est « chose ». Dans le Capital, le seul rapport social qui se présente sous la forme d'une *chose* (ce morceau de métal) est l'*argent*. Mais la conception de l'argent comme *chose* (c'est-à-dire la confusion de la valeur avec la valeur d'usage dans l'argent) ne correspond pas à la réalité de cette « chose » : ce n'est pas à la brutalité d'une simple « chose » que se heurte l'homme qui se trouve en rapport direct avec l'argent : mais à un *pouvoir* (ou à son *défaut*) sur les choses et les hommes. Une idéologie de la réification qui voit partout des « choses » dans les rapports humains confond sous la catégorie de « chose » (qui est la catégorie la plus étrangère à Marx) tous les rapports sociaux pensés sur le modèle d'une idéologie de la monnaie-chose.

soit le soutien, soit le développement, soit le renouvellement humaniste des formes actuelles de l'idéologie dans le domaine *éthico-politique* — cette politique n'est donc possible qu'à la condition absolue d'être fondée sur la philosophie marxiste dont *l'anti-humanisme* théorique est le préalable.

IV

Tout tient donc alors à la connaissance de la nature de l'humanisme comme *idéologie*.

Il n'est pas question d'entreprendre ici une définition approfondie de l'idéologie. Il suffit de savoir très schématiquement qu'une idéologie est un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas) doué d'une existence et d'un rôle historiques au sein d'une société donnée. Sans entrer dans le problème des rapports d'une science à son passé (idéologique), disons que l'idéologie comme système de représentations se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance).

Quelle est la nature de cette fonction sociale ? Pour l'entendre, il faut se reporter à la théorie marxiste de l'histoire. Les « sujets » de l'histoire sont des sociétés humaines données. Elles se présentent comme des totalités, dont l'unité est constituée par un certain type spécifique de *complexité*, mettant en jeu des instances qu'on peut très schématiquement, à la suite d'Engels, réduire à trois : l'économie, la politique et l'idéologie. Dans toute société on constate donc, sous des formes parfois très paradoxales, l'existence d'une activité économique de base, d'une organisation politique, et de formes « idéologiques » (religion, morale, philosophie, etc.). *L'idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale*. Tout se passe comme si les sociétés humaines ne pouvaient subsister sans ces *formations spécifiques*, ces systèmes de représentations (de niveau divers) que sont les idéologies. Les sociétés humaines sécrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historiques. Seule une conception idéologique du monde a pu imaginer des sociétés *sans idéologies*, et admet-

tre l'idée utopique d'un monde où l'idéologie (et non telle de ses formes historiques) disparaîtrait sans laisser de trace, pour être remplacée par *la science*. Cette utopie est, par exemple, au principe de l'idée que la morale qui est, dans son essence, idéologie, pourrait être remplacée par la science ou devenir de part en part scientifique ; ou la religion dissipée par la science, qui en prendrait en quelque sorte la place ; que *l'art* pourrait se confondre avec la connaissance ou devenir « vie quotidienne », etc.

Et pour ne pas éviter la question la plus brûlante, *le matérialisme historique ne peut concevoir qu'une société communiste elle-même puisse jamais se passer d'idéologie*, qu'il s'agisse de morale, d'art, ou de « représentation du monde ». On peut certes y prévoir des modifications importantes dans les formes idéologiques et leurs rapports, voire la disparition de certaines formes existantes ou le transfert de leur fonction sur des formes voisines ; on peut aussi (sur les prémisses de l'expérience déjà acquise), prévoir le développement de nouvelles formes idéologiques (par exemple les idéologies : « conception du monde scientifique », « humanisme communiste ») mais, dans l'état actuel de la théorie marxiste, prise dans sa rigueur, il n'est pas concevable que le communisme, nouveau mode de production, impliquant des forces de production et des rapports de production déterminés, puisse se passer d'une organisation sociale de la production, et de formes idéologiques correspondantes.

L'idéologie n'est donc pas une aberration ou une excroissance contingente de l'Histoire : elle est une structure essentielle à la vie historique des sociétés. Seules, d'ailleurs, l'existence et la reconnaissance de sa nécessité peuvent permettre d'agir sur l'idéologie et de transformer l'idéologie en instrument d'action réfléchi sur l'Histoire.

Il est convenu de dire que l'idéologie appartient à la région « *conscience* ». Il ne faut pas se méprendre sur cette appellation, qui demeure contaminée par la problématique idéaliste antérieure à Marx. En vérité, l'idéologie a fort peu à voir avec la « conscience », à supposer que ce terme ait un sens univoque. Elle est profondément *inconsciente*, même lorsqu'elle se présente (comme dans la « philosophie » prémarxiste) sous une forme réfléchie. L'idéologie est bien un système de représentations : mais ces représentations n'ont la plupart du temps rien à voir avec la « conscience » : elles

sont la plupart du temps des images, parfois des concepts, mais c'est avant tout comme *structures* qu'elles s'imposent à l'immense majorité des hommes, sans passer par leur « conscience ». Elles sont des objets culturels perçus-acceptés-subis, et agissent fonctionnellement sur les hommes par un processus qui leur échappe. Les hommes « vivent » leur idéologie comme le cartésien « voyait » ou ne voyait pas — s'il ne la fixait pas — la lune à deux cents pas : *nullement comme une forme de conscience, mais comme un objet de leur « monde »* — comme leur « *monde* » même. Que veut-on dire, néanmoins, quand on dit que l'idéologie concerne la « conscience » des hommes ? D'abord qu'on distingue l'idéologie des autres instances sociales, mais aussi que les hommes *vivent* leurs actions, communément rapportées par la tradition classique à la liberté et à la « conscience », dans l'idéologie, *à travers et par l'idéologie ;* bref, que le rapport « vécu » des hommes au monde, y compris à l'Histoire (dans l'action ou l'inaction politique), passe par l'idéologie, bien mieux, est *l'idéologie elle-même.* C'est en ce sens que Marx disait que c'est dans l'idéologie (comme lieu des luttes politiques) que les hommes *prennent conscience* de leur place dans le monde et l'histoire : c'est au sein de cette inconscience idéologique que les hommes parviennent à modifier leurs rapports « vécus » au monde, et à acquérir cette nouvelle forme d'inconscience spécifique qu'on appelle « conscience ».

L'idéologie concerne donc le rapport *vécu* des hommes à leur monde. Ce rapport, qui n'apparaît « *conscient* » qu'à la condition d'être *inconscient,* semble, de la même manière, n'être simple qu'à la condition d'être complexe, de ne pas être un rapport simple, mais un rapport de rapports, un rapport au second degré. Dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais *la façon* dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence : ce qui suppose à la fois rapport réel et rapport « vécu », « imaginaire ». L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leur « monde », c'est-à-dire l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles. Dans l'idéologie, le rapport réel est inévitablement investi dans le rapport imaginaire : rapport qui *exprime* plus une *volonté* (conservatrice, conformiste, réformiste ou révolutionnaire) voire une espérance ou une nostalgie, qu'il ne décrit une réalité.

C'est dans cette surdétermination du réel par l'imaginaire et de l'imaginaire par le réel que l'idéologie est, en son principe, *active*, qu'elle renforce ou modifie le rapport des hommes à leurs conditions d'existence, dans ce rapport imaginaire lui-même. Il suit de là que cette action ne peut jamais être purement *instrumentale* : les hommes qui se serviraient d'une idéologie comme d'un pur moyen d'action, d'un outil, se trouvent pris en elle, et concernés par elle au moment même où ils s'en servent, et s'en croient les maîtres sans appel.

Cela est parfaitement clair dans le cas d'une *société de classes*. L'idéologie dominante est alors l'idéologie de la *classe* dominante. Mais la classe dominante n'entretient pas avec l'idéologie dominante, qui est son idéologie, un rapport extérieur et lucide d'utilité ou de ruse pures. Lorsque la « classe montante », bourgeoise, développe, au cours du XVIII[e] siècle, une idéologie humaniste de l'égalité, de la liberté et de la raison, elle donne à sa propre revendication la forme de l'universalité, comme si par là elle voulait enrôler à ses côtés, en les formant à cette fin, les hommes mêmes qu'elle ne libérera que pour les exploiter. C'est là le mythe rousseauiste de l'origine de l'inégalité : les riches tenant aux pauvres le « discours le plus réfléchi » qui ait jamais été conçu, pour les convaincre de vivre leur servitude comme leur liberté. En vérité, la bourgeoisie doit croire à son mythe, avant d'en convaincre les autres, et non seulement pour les en convaincre, car ce qu'elle vit dans son idéologie c'est *ce* rapport imaginaire à ses conditions d'existence réelles, qui lui permet à la fois d'agir sur soi (se donner conscience juridique et morale, et les conditions juridiques et morales du libéralisme économique) et sur les autres (ses exploités et futurs exploités : les « travailleurs libres ») afin d'assumer, de remplir et de supporter son rôle historique de classe dominante. Dans l'idéologie de la *liberté*, la bourgeoisie *vit* ainsi très exactement son rapport à ses conditions d'existence : c'est-à-dire *son* rapport réel (le droit de l'économie capitaliste libérale) *mais investi dans un rapport imaginaire* (tous les hommes sont libres, y compris les travailleurs libres). Son idéologie consiste dans ce *jeu de mots* sur la *liberté*, qui trahit autant la volonté bourgeoise de mystifier ses exploités (« libres » !) pour les tenir en bride, par le chantage à la liberté, que le besoin de la bourgeoisie de *vivre* sa propre domination de classe comme la liberté de ses propres exploités. De même qu'un peuple qui en exploite un

autre ne saurait être libre, de même une classe qui *se sert* d'une idéologie lui est, elle aussi, soumise. Lorsqu'on parle de la fonction de classe d'une idéologie, il faut donc comprendre que l'idéologie dominante est bien l'idéologie de la classe dominante, et qu'elle lui sert non seulement à dominer la classe exploitée, mais aussi *à se constituer en classe dominante* elle-même, en lui faisant accepter comme réel et justifié son rapport vécu au monde.

Mais il faut aller plus loin et se demander ce qu'il advient de l'*idéologie* dans une société où les classes ont disparu. Ce qui vient d'être dit permet une réponse. Si toute la fonction sociale de l'idéologie se résumait dans le cynisme d'un mythe (comme les « beaux mensonges » de Platon ou les techniques de la publicité moderne), que la classe dominante fabriquerait et manipulerait du dehors, pour tromper ceux qu'elle exploite, l'idéologie disparaîtrait avec les classes. Mais comme nous avons vu que, même dans le cas d'une société de classe, l'idéologie est active sur la classe dominante elle-même et contribue à la façonner, à modifier ses attitudes pour l'adapter à ses conditions réelles d'existence (exemple : la liberté juridique) — il est clair que *l'idéologie (comme système de représentations de masse) est indispensable à toute société pour former les hommes, les transformer et les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence.* Si l'histoire est, dans une société socialiste également, comme le disait Marx, une perpétuelle transformation des conditions d'existence des hommes, les hommes doivent sans cesse être transformés pour s'adapter à ces conditions ; si cette « adaptation » ne peut être laissée à la spontanéité, mais doit constamment être assumée, dominée, contrôlée, c'est dans l'idéologie que cette exigence s'exprime, cette distance se mesure, que cette contradiction est vécue, et que sa résolution est « agie ». C'est dans l'idéologie que la société sans classe *vit* l'inadéquation-adéquation de son rapport au monde, en elle et par elle qu'elle transforme la « conscience » des hommes, c'est-à-dire leur attitude et leur conduite, pour les mettre au niveau de leurs tâches et de leurs conditions d'existence.

Dans une société de classe, l'idéologie est le relais par lequel, et l'élément dans lequel, le rapport des hommes à leurs conditions d'existence se règle au profit de la classe dominante. Dans une société sans classe, l'idéologie est le relais par lequel, et l'élément dans lequel, le rapport des

hommes à leurs conditions d'existence se vit au profit de tous les hommes.

V

Nous voici en état de revenir au thème de l'humanisme socialiste et de rendre compte de la disparité théorique que nous avons constatée entre un terme scientifique (socialisme) et un terme idéologique (humanisme).

Dans ses rapports avec les formes existantes de l'humanisme bourgeois ou chrétien de la *personne*, l'humanisme socialiste de la personne se donne comme idéologie justement dans le *jeu de mots* qui autorise cette rencontre. Loin de moi la pensée qu'il puisse s'agir de la rencontre d'un cynisme et d'une naïveté. Le jeu de mots est toujours, en l'espèce, l'indice d'une *réalité historique*, et en même temps d'une équivoque vécue, et l'expression du vœu de la surmonter. Lorsque les marxistes mettent l'accent, dans leurs rapports avec le reste du monde, sur un humanisme socialiste de la personne, ils manifestent tout simplement leur *volonté* de combler la distance qui les sépare de leurs alliés possibles, et anticipent simplement sur le mouvement, en confiant à l'histoire future le soin de remplir les anciens mots d'un contenu nouveau.

C'est ce contenu qui importe. Car, une nouvelle fois, les thèmes de l'humanisme marxiste ne sont pas, d'abord, des thèmes à l'usage des *autres*. Les marxistes qui les développent le font nécessairement *pour eux-mêmes* avant de le faire pour les autres. Or nous savons sur quoi sont fondés ces développements : sur les conditions nouvelles existant en Union Soviétique, sur la fin de la dictature du prolétariat, et sur le passage au communisme.

C'est bien ici que tout se joue. Et voici comment je poserais la question. *A quoi* correspond, en Union Soviétique, le développement manifeste des thèmes de l'humanisme de la personne (socialiste) ? Dans l'Idéologie Allemande, parlant de l'idée de l'homme et de l'humanisme, Marx remarque que l'idée de la nature humaine, ou d'essence de l'homme, recouvre un *jugement de valeur couplé*, très précisément le couple humain-inhumain ; et il écrit : « *...l'* « *inhumain* » *aussi bien que l'* « *humain* » *est un produit des conditions actuelles ; c'en est le côté négatif...* » Le couple humain-inhumain est le prin-

cipe caché de tout humanisme, qui n'est alors que la façon de vivre-supporter-résoudre cette contradiction. L'humanisme bourgeois mettait l'homme au principe de toute théorie. Cette essence lumineuse de l'homme était le visible d'un inhumain d'ombre. Le contenu de l'essence humaine, cette essence apparemment absolue, indiquait dans cette part d'ombre sa naissance révoltée. L'homme liberté-raison dénonçait l'homme égoïste et déchiré de la société capitaliste. Dans les deux formes de ce couple : inhumain-humain, la bourgeoisie du XVIIIe siècle vivait dans la forme « libérale-rationnelle », les intellectuels allemands radicaux de gauche dans la forme « communautaire » ou « communiste », chacun leurs rapports à leurs conditions d'existence, comme un refus, une revendication et un programme.

Qu'en est-il de l'humanisme socialiste actuel ? Il est, lui aussi, *refus*, et dénonciation : refus de toutes les discriminations humaines, qu'elles soient raciales, politiques, religieuses ou autres. Il est refus de toute exploitation économique et servitude politique. Il est refus de la guerre. Ce refus n'est pas seulement une fière proclamation de victoire, une exhortation et un exemple adressés à l'extérieur, à tous les hommes qui subissent l'Impérialisme, son exploitation, sa misère, sa servitude, ses discriminations et ses guerres : il est aussi et d'abord tourné *vers le dedans :* l'Union Soviétique elle-même. Dans l'humanisme socialiste de la personne, l'Union Soviétique prend acte, pour son compte, du dépassement de la période de dictature du prolétariat, mais aussi rejette et condamne ses « abus », les formes aberrantes et « criminelles » qu'elle prit dans la période du « culte de la personnalité ». L'humanisme socialiste concerne, dans son usage intérieur, la réalité historique du dépassement de la dictature du prolétariat et des formes « abusives » qu'il revêtit en U.R.S.S. Il concerne une réalité « double » : non seulement une réalité dépassée par la *nécessité* rationnelle du développement des forces de production et des rapports de production socialiste (la dictature du prolétariat) — mais encore une réalité *qu'on n'eût pas dû avoir à dépasser*, cette nouvelle forme « *d'existence non rationnelle de la raison* », cette part de « *déraison* » et d' « inhumain » historiques que porte en lui le passé de l'U.R.S.S. : la terreur, la répression et le dogmatisme, — justement ce qu'on n'a pas encore fini de dépasser, dans ses effets ou ses méfaits.

Mais, par ce vœu nous passons de l'ombre dans la lumière, de l'inhumain dans l'humain. Le communisme dans lequel s'engage l'Union Soviétique est un monde sans exploitation économique, sans violence, sans discrimination, — un monde ouvrant devant les Soviétiques l'espace infini du progrès, de la science, de la culture, du pain et de la liberté, du libre développement — un monde qui peut être sans ombres, ni drames. Pourquoi, alors, cet accent si délibérément mis sur l'*homme ?* En quoi les hommes soviétiques ont-ils ainsi besoin d'une *idée de l'homme*, c'est-à-dire d'une idée d'eux-mêmes qui les *aide à vivre leur histoire ?* Il est difficile de ne pas mettre ici en relation, d'une part la nécessité de préparer et de réaliser une mutation historique importante (le passage au communisme, fin de la dictature du prolétariat, dépérissement de l'appareil d'État qui suppose la création de nouvelles *formes* d'organisation politiques, économiques, culturelles, correspondant à ce passage) — et d'autre part les *conditions historiques* dans lesquelles ce passage doit s'effectuer. Or il est évident que *ces conditions* portent aussi la marque propre du passé de l'U.R.S.S. et de ses difficultés — non seulement la marque des difficultés dues à la période du « *culte de la personnalité* », *mais aussi* des difficultés plus lointaines propres à la « *construction du socialisme dans un seul pays* », et de surcroît dans un pays à l'origine économiquement et culturellement « arriéré ». Parmi ces « conditions », il faut mentionner au premier chef les conditions « théoriques » héritées de ce passé.

C'est cette inadéquation présente, entre les tâches historiques et leurs conditions, qui peut rendre compte d'un recours à cette idéologie. En fait, les thèmes de l'humanisme socialiste désignent l'existence de problèmes réels : problèmes historiques, économiques, politiques et idéologiques *nouveaux* que la période stalinienne avait recouverts d'ombre, mais qu'elle a pourtant produits, en produisant le socialisme : problèmes des formes *d'organisation* économiques, politiques et culturelles correspondant au degré de développement atteint par les forces productives du socialisme ; problèmes des nouvelles formes du *développement individuel*, dans une nouvelle période de l'histoire, où l'État ne prend plus en charge, par la *contrainte*, ni la direction, ni le contrôle du destin de chacun, — où tout homme a désormais *objectivement le choix*, c'est-à-dire *la tâche difficile* de devenir par lui-même ce qu'il est.

Les thèmes de l'humanisme socialiste (libre développement de l'individu, respect de la légalité socialiste, dignité de la personne, etc.) sont la façon dont les Soviétiques et autres socialistes *vivent* leurs rapports à ces problèmes, c'est-à-dire aux *conditions* dans lesquelles ils se posent. Il est frappant de constater que, conformément à la nécessité de leur développement, dans la plupart des démocraties socialistes comme en Union Soviétique, les problèmes de la politique et de la morale passent au premier plan et que les partis occidentaux sont hantés, eux aussi, par ces problèmes. Or il est non moins frappant de voir que ces problèmes sont parfois, sinon souvent, *théoriquement* traités en recourant à des concepts qui appartiennent à la période de jeunesse de Marx, à sa philosophie de l'homme : les concepts d'aliénation, de scission, de fétichisme, d'homme total, etc. Pourtant, considérés en eux-mêmes, ces problèmes sont, dans leur fond, des problèmes qui, loin de requérir une « philosophie de l'homme », concernent la mise au point des nouvelles formes *d'organisation* de la vie économique, de la vie politique et de la vie idéologique (y compris les nouvelles formes du développement individuel) des pays socialistes dans leur phase de dépérissement ou de dépassement de la dictature du prolétariat. Comment se fait-il alors que ces problèmes soient, par certains idéologues, posés en fonction des concepts d'une *philosophie de l'homme*, — au lieu d'être posés ouvertement, nettement et rigoureusement dans les termes économiques, politiques et idéologiques, etc., de la théorie marxiste ? Pourquoi tant de philosophes marxistes semblent-ils éprouver le besoin de recourir au concept idéologique prémarxiste d'*aliénation* pour prétendûment penser et « résoudre » ces problèmes historiques concrets ?

On ne constaterait pas la tentation de ce recours idéologique s'il n'était, à sa manière, l'indice d'une nécessité, qui ne peut toutefois s'abriter sous la protection d'autres formes, bien fondées, de nécessité. Il est hors de doute que les communistes sont fondés à opposer la *réalité* économique, sociale, politique et culturelle du socialisme à l' « inhumanité » de l'impérialisme en général ; que ce contraste fait partie de la confrontation et de la lutte du socialisme et de l'impérialisme. Mais il pourrait être également dangereux d'user *sans discrimination* ni réserves, comme si c'était un concept théorique,

d'un concept idéologique comme l'humanisme, chargé, quoi qu'on fasse, des associations de l'inconscient idéologique, et qui recoupe trop aisément des thèmes d'inspiration petite-bourgeoise (on sait que la petite bourgeoisie, et son idéologie, à qui Lénine prédisait un bel avenir, n'ont pas encore été enterrées par l'Histoire).

Par là, nous touchons à une raison plus profonde, et sans doute difficile à énoncer. Ce recours à l'idéologie peut aussi, dans certaines limites, être envisagé, en effet, comme le substitut d'un recours à la théorie. Nous retrouverions ici les *conditions théoriques* actuelles léguées au marxisme par son passé, — non seulement le dogmatisme de la période stalinienne, mais aussi, venant de très loin, l'héritage des interprétations opportunistes désastreuses de la IIe Internationale, que Lénine combattit sa vie durant, mais qui, elles non plus, n'ont pas encore été enterrées à jamais par l'histoire. Ces conditions ont entravé le développement qui eût été indispensable à la théorie marxiste pour lui fournir justement les concepts requis par les problèmes nouveaux : concepts qui lui permettraient aujourd'hui de poser ces problèmes dans des termes scientifiques, et non idéologiques ; qui lui permettraient d'appeler les choses par leur nom, c'est-à-dire par les concepts marxistes appropriés, au lieu de les désigner, comme il advient trop souvent, par des concepts idéologiques (aliénation) ou sans statut défini.

On regrette par exemple de constater que le concept par lequel les communistes désignent un phénomène historique important de l'histoire de l'U.R.S.S. et du mouvement ouvrier : le concept du « culte de la personnalité », soit, si on le prenait pour un concept théorique, un concept « introuvable », inclassable, dans la théorie marxiste ; il peut bien décrire et condamner un style de comportement, et, à ce titre, posséder une valeur doublement pratique, mais, à ma connaissance, Marx n'a jamais considéré qu'un style de comportement politique pût être directement assimilé à une *catégorie* historique, c'est-à-dire à un *concept* de la théorie du matérialisme historique : car s'il désigne une réalité, il n'est pas son concept. Pourtant, tout ce qui est dit du « culte de la personnalité » concerne très exactement le domaine de la *superstructure*, donc de l'organisation de l'État et des idéologies ; concerne, de plus, en gros, *ce seul domaine*, dont, en théorie marxiste, nous savons qu'il possède une « autonomie

relative » (ce qui explique très simplement, en théorie, que l'*infrastructure* socialiste ait pu, pour l'essentiel, se développer sans dommages, pendant cette période d'erreurs affectant la *superstructure*). Pourquoi les concepts marxistes existants, connus et reconnus, ne sont-ils pas évoqués pour penser et situer ce phénomène, décrit, en fait, en style de comportement et rapporté à la « psychologie » d'un homme, c'est-à-dire simplement *décrit,* mais non pensé ? Pourquoi, si la « psychologie » d'un homme a pu assumer ce rôle *historique*, ne pas poser en termes marxistes la question des conditions de possibilité historiques de cette apparente promotion de la « psychologie » à la dignité et à la dimension d'un fait historique ? Le marxisme contient, dans ses principes, de quoi poser ce problème en termes de théorie, donc de quoi l'éclairer, et aider à le résoudre.

Je n'évoque pas par hasard le double exemple du concept d'aliénation et du concept de « culte de la personnalité ». Car les concepts de l'humanisme socialiste (en particulier le problème du droit et de la personne) ont *eux aussi* pour objet des problèmes relevant du domaine de la superstructure : organisation de l'État, vie politique, morale, idéologies, etc. Et l'on ne peut s'empêcher de penser que le recours à l'idéologie y est également la voie la plus rapide, le substitut d'une théorie insuffisante. Insuffisante, mais latente et possible. Tel serait le rôle de cette tentation de recours à l'idéologie : combler cette absence, ce retard, cette distance, sans la reconnaître ouvertement, en se faisant, comme disait Engels, de son besoin et de son impatience un argument théorique. et en prenant le besoin d'une théorie pour la théorie même. L'humanisme philosophique dont nous risquons d'être menacés, et qui s'abrite sous les réalisations sans précédent du socialisme lui-même, serait ce complément destiné à donner à certains idéologues marxistes, à défaut de théorie, le *sentiment* de la théorie qui leur manque : un sentiment qui ne peut prétendre à ce que Marx nous a donné de plus précieux au monde : la possibilité d'une connaissance scientifique.

Voilà pourquoi, si l'humanisme socialiste est à l'ordre du jour, les bonnes raisons de cette idéologie ne peuvent, en aucun cas, servir aux mauvaises de caution, sans nous entraîner dans la confusion de l'idéologie et de la théorie scientifique

L'anti-humanisme philosophique de Marx donne bien l'intelligence de la nécessité des idéologies existantes, humanisme compris. Mais il donne aussi en même temps, car c'est une théorie critique et révolutionnaire, l'intelligence de la tactique à adopter envers elles : soit les soutenir, soit les transformer. soit les combattre. Et les marxistes savent qu'aucune tactique n'est possible qui ne repose sur une stratégie — et aucune stratégie, qui ne repose sur la théorie.

Octobre 1963.

NOTE COMPLÉMENTAIRE SUR L'« HUMANISME RÉEL »

Un simple mot sur l'expression « humanisme réel »[1].

La différence spécifique tient dans l'adjectif : *réel.* L'humanisme-réel se définit sémantiquement par son opposition à l'humanisme non-réel, à l'humanisme idéal (iste), abstrait, spéculatif, etc. Cet humanisme *de référence* est à la fois invoqué comme référence, et refusé pour son abstraction, sa non-réalité, etc., par le nouvel humanisme-réel. L'ancien humanisme est donc jugé par le nouveau comme un humanisme abstrait et illusoire. Son illusion, c'est de viser un objet non-réel, c'est d'avoir pour contenu un objet qui n'est pas l'objet réel.

L'humanisme réel se donne comme l'humanisme qui a pour contenu, non un objet abstrait, spéculatif, mais un objet réel.

Pourtant cette définition reste négative : elle suffit à exprimer le refus d'un certain contenu, elle ne donne pas son nouveau contenu en personne. Le contenu visé par l'humanisme-réel n'est pas dans le concept d'humanisme ou de « réel » comme tels, mais hors de ces concepts. L'adjectif réel est *indicatif :* il indique que si l'on veut trouver le contenu de ce nouvel humanisme, il faut le chercher *dans la réalité :* dans la société, l'Etat, etc. Le concept d'humanisme-réel se rattache donc au concept d'humanisme comme à la référence théorique, mais il s'oppose à lui en refusant son objet abstrait, — et en se donnant un objet concret, réel. Le mot *réel* joue un double rôle. Il fait apparaître dans l'ancien humanisme son idéalisme et son abstraction (fonction négative du concept de réalité) ; et en même temps il désigne la *réalité extérieure* (extérieure à l'ancien humanisme) où le nouvel humanisme trouvera son

[1] Le concept d' « humanisme-réel » soutient l'argumentation d'un article de J. Semprun publié dans le n° 58 du journal Clarté (voir Nouvelle Critique n° 164, mars 1965). C'est un concept emprunté aux Œuvres de Jeunesse de Marx.

contenu (fonction positive du concept de réalité). Cependant cette fonction positive du mot « réel » n'est pas une fonction positive de *connaissance*, elle est une fonction positive d'*indication pratique*.

Quelle est en effet cette « réalité » qui doit transformer l'ancien humanisme en humanisme-réel ? C'est la société. La VI[e] thèse sur Feuerbach dit même que « l'*homme* » non abstrait est l' « *ensemble des rapports sociaux* ». Or, à prendre cette expression à la lettre, comme une définition adéquate, *elle ne veut rien dire*. Qu'on essaie simplement d'en donner une explication littérale, et on verra qu'on n'en sortira pas, à moins de recourir à une périphrase de ce genre : « si on veut savoir quelle est la réalité, non pas qui correspond adéquatement au concept d'homme, ou d'humanisme, mais qui est indirectement en cause dans ses concepts, c'est non pas une essence abstraite, mais l'ensemble des rapports sociaux ». Cette périphrase fait aussitôt apparaître une *inadéquation* entre le concept homme et sa définition : ensemble des rapports sociaux. Entre ces deux termes (homme/ensemble des rapports sociaux) il y a sans doute un rapport, mais il n'est pas lisible dans la définition, *ce n'est pas un rapport de définition, ce n'est pas un rapport de connaissance*.

Pourtant cette inadéquation a un sens, ce rapport a un sens : un sens *pratique*. Cette inadéquation manifeste désigne une *action à accomplir*, un *déplacement* à effectuer. Elle signifie que pour rencontrer et trouver la réalité à laquelle on fait allusion en cherchant non plus l'homme abstrait mais l'homme réel, il faut *passer à la société*, et se mettre à l'analyse de l'ensemble des rapports sociaux. Dans l'expression humanisme-réel, je dirais que le concept « réel » est un concept pratique, l'équivalent d'un *signal*, d'un panneau indicateur, qui « indique » quel mouvement il faut effectuer, et dans quelle direction, jusqu'en quel lieu il faut *se déplacer* pour se trouver non plus dans le ciel de l'abstraction, mais sur la terre réelle. « Par ici, le réel ! ». Nous suivons le *guide*, et nous débouchons dans la société, les rapports sociaux, et leurs conditions de possibilité réelle.

Mais c'est alors qu'éclate le scandaleux paradoxe : une fois réellement effectué ce *déplacement*, une fois entreprise l'analyse scientifique de cet objet réel, nous découvrons que la connaissance des hommes concrets (réels), c'est-à-dire la connaissance de l'ensemble des rapports sociaux n'est possible que

sous la condition de se passer complètement des *services théoriques* du concept d'homme (au sens où il existait, dans sa prétention théorique même avant ce déplacement). Ce concept en effet nous apparaît inutilisable du point de vue scientifique, non pas parce qu'il est abstrait ! — mais parce qu'il n'est pas scientifique. Pour penser la réalité de la société, de l'ensemble des rapports sociaux, nous devons effectuer un *déplacement* radical, non seulement un déplacement de lieu (de l'abstrait au concret) mais aussi un déplacement conceptuel (nous changeons de concepts de base !). Les concepts dans lesquels Marx pense la réalité, vers laquelle faisait signe l'humanisme-réel, ne font plus intervenir une seule fois comme concepts *théoriques* les concepts d'homme ou d'humanisme : mais d'autres concepts tout à fait nouveaux, les concepts de mode de production, de forces de production, de rapports de production, de superstructure, d'idéologie, etc. Voilà le paradoxe : le concept pratique qui nous indiquait le lieu du déplacement a été consommé dans le déplacement même, le concept qui nous indiquait le lieu de la recherche est désormais absent de la recherche même.

C'est là un phénomène caractéristique de ces *transitions-coupures* qui constituent l'avènement d'une nouvelle problématique. A certains moments de l'histoire des idées, nous voyons apparaître de ces *concepts pratiques*, dont le propre est d'être des concepts *intérieurement déséquilibrés*. Par un côté ils appartiennent à l'ancien univers idéologique qui leur sert de référence « théorique » (humanisme) ; mais par l'autre ils concernent un nouveau domaine, indiquant le *déplacement* à effectuer pour s'y rendre. Par leur premier côté, ils conservent un sens « théorique » (celui de leur univers de référence) ; par leur second côté, ils n'ont qu'un sens de signal *pratique*, indiquant une direction et un lieu, mais sans en donner le concept adéquat. Nous demeurons encore dans le domaine de l'idéologie antérieure : nous approchons de sa frontière, et un poteau indicateur sous signale un au-delà, une direction et un lieu. « Franchissez la frontière, et avancez dans la direction société, vous trouverez le réel ». Le poteau est encore planté dans le domaine idéologique, *son texte est rédigé dans sa langue*, même s'il emploie des mots « nouveaux », le refus même de l'idéologie est écrit en langue idéologique, comme on le voit de façon si frappante chez Feuerbach : le « concret », le « réel », voilà

les noms que porte dans l'idéologie l'opposition même à l'idéologie.

Vous pouvez demeurer indéfiniment sur la ligne frontière, sans cesser de répéter : concret ! concret ! réel ! réel ! C'est ce que dit Feuerbach, qui lui aussi parlait d'ailleurs de la société et de l'Etat, et ne cessait de parler de l'homme réel, de l'homme ayant des besoins, de l'homme concret qui n'est que l'ensemble de ses besoins humains développés, de la politique et de l'industrie. Il en restait aux mots, qui lui renvoyaient, dans leur concret même, l'image de l'homme dont il appelait la *réalisation* (Feuerbach disait, lui aussi, que l'homme réel c'est la société, dans une définition *alors adéquate* à son concept, puisque la société n'était jamais pour lui, en chacun de ses moments historiques, que la manifestation progressive de *l'essence humaine*).

Vous pouvez au contraire franchir pour de bon la frontière, et pénétrer dans le domaine de la réalité, et vous mettre « sérieusement à son étude », comme le dit Marx dans l'*Idéologie Allemande*. Le signal, alors, a joué son rôle pratique. Il est resté dans l'ancien domaine, dans le domaine *abandonné* par le fait même du *déplacement*. Vous voilà seul en face de votre objet réel, bien obligé de forger les concepts requis et adéquats pour le penser, bien obligé de constater que les anciens concepts et en particulier le concept d'homme-réel ou d'humanisme réel, ne vous permettent pas de *penser la réalité des hommes*, que pour atteindre cet immédiat qui justement n'en est pas un, il faut, comme toujours en matière de connaissance, un long détour. Vous avez abandonné l'ancien domaine, les anciens concepts. Vous voilà dans un nouveau domaine, dont de nouveaux concepts vous donnent la connaissance. Signe qu'on a bien changé de lieu, de problématique, et qu'une nouvelle aventure commence : celle d'une science en développement.

Sommes-nous donc condamnés à répéter la même expérience ? L'humanisme-réel peut être aujourd'hui le *mot-d'ordre* d'un refus et d'un programme, dans le meilleur des cas donc un signal *pratique*, le refus d'un « humanisme » abstrait, qui n'existait que dans les discours, et non dans la réalité des institutions, — et l'indication d'un au-delà, d'une réalité qui est encore *au-delà*, qui n'est pas encore vraiment *réalisée*, mais espérée, le programme d'une aspiration à faire passer dans la vie. Que de profonds refus et des vœux authentiques, que le dé-

sir impatient de surmonter des obstacles encore invaincus, se traduisent à leur manière dans ce concept d'humanisme-réel, c'est trop clair. Il est sûr aussi que les hommes doivent, à toute époque de l'histoire, faire leur expérience pour leur propre compte, et ce n'est pas un hasard si certains refont le « chemin » de leurs aînés ou de leurs ancêtres. Que les comunistes prennent au sérieux le sens réel de ce vœu, les réalités dont ce concept pratique est l'indice, c'est assurément indispensable. Que les communistes fassent le va-et-vient entre les formes encore incertaines, confuses et idéologiques dans lesquelles s'expriment soit ce vœu, soit des expériences nouvelles, — et leurs propres concepts théoriques, qu'ils forgent, quand le besoin en est absolument prouvé, les nouveaux concepts théoriques adéquats aux bouleversements de la pratique de notre temps, c'est assurément indispensable.

Mais nous ne devons pas oublier que la fontière qui séparait l'idéologie de la théorie scientifique a été franchie voilà près de 120 ans par Marx ; que cette grande entreprise et cette grande découverte sont consignées dans des œuvres, inscrites dans le système conceptuel d'une connaissance dont les effets ont peu à peu transformé la face du monde et son histoire. Nous ne devons, nous ne pouvons pas un seul instant renoncer au bénéfice de cet irremplaçable acquis, au bénéfice de ses ressources théoriques qui dépassent en richesse et en virtualité l'usage même qui en a été fait jusqu'ici. Nous ne devons pas oublier que l'intelligence de ce qui se passe aujourd'hui dans le monde, et le va-et-vient politique et idéologique indispensable pour élargir et renforcer les bases du socialisme, ne sont possibles que si nous ne revenons pas, pour notre compte, *en deça* de ce que Marx nous a acquis, jusqu'à cette frontière encore incertaine entre l'idéologie et la science. Nous pouvons aider tous ceux qui s'en approchent à passer cette frontière : mais à la condition de l'avoir nous-mêmes franchie, et d'avoir inscrit dans nos concepts le résultat irréversible de ce paysage.

Pour nous, le « réel » n'est pas un *mot d'ordre théorique :* le réel est l'objet réel, existant, indépendamment de sa connaissance, — mais qui ne peut être défini que par sa connaissance. Sous ce second rapport, théorique, le réel fait un avec les moyens de sa connaissance, le réel c'est sa structure connue, ou à connaître, c'est l'objet même de la théorie marxiste, cet objet balisé par les grandes découvertes théoriques de Marx et de Lénine, ce champ théorique immense et vivant,

en constant développement, où désormais les événements de l'histoire humaine, peuvent être maîtrisés par la pratique des hommes, parce qu'ils sont soumis à leur prise conceptuelle, à leur connaissance.

Je ne voulais pas dire autre chose en montrant que l'humanisme-réel ou socialiste peut être l'objet d'une reconnaissance ou d'un malentendu selon le statut qu'on lui assigne au regard de la théorie ; qu'il peut servir de mot d'ordre *pratique, idéologique,* dans la mesure même où il est exactement adapté à sa fonction, et non confondu avec une tout autre fonction ; qu'il ne peut en aucune manière se prévaloir des attributs d'un concept *théorique.* Je voulais dire aussi que ce mot d'ordre n'est pas à lui-même sa propre lumière, mais qu'il peut tout au plus indiquer *en quel lieu, hors de lui,* règne la lumière. Je voulais dire qu'une certaine *inflation* de ce concept pratique, idéologique, pouvait provoquer la théorie marxiste à retomber en deçà de ses propres frontières ; et, qui plus est, pouvait même gêner, sinon interdire la vraie *position,* donc la vraie solution, des problèmes dont il est chargé, à sa manière, de désigner l'existence et l'urgence. Pour dire les choses simplement, le recours à la morale, profondément inscrit dans toute idéologie humaniste, peut jouer le rôle d'un traitement imaginaire des problèmes réels. Ces problèmes, une fois *connus,* se posent en termes précis : ce sont des problèmes d'organisation des formes de la vie économique, de la vie politique, et de la vie individuelle. Pour poser vraiment, et résoudre réellement ces problèmes, il faut les appeler par leur nom, *leur nom scientifique.* Le mot d'ordre de l'humanisme n'a pas de valeur théorique, mais une valeur d'indice pratique : il faut en venir aux problèmes concrets eux-mêmes. c'est-à-dire à leur connaissance, pour produire la transformation historique dont Marx a pensé la nécessité. Nous devons prendre garde qu'en ce processus aucun *mot,* justifié par sa fonction pratique, n'usurpe de fonction *théorique :* mais qu'en s'acquittant de sa fonction pratique il disparaisse en même temps du champ de la théorie.

Janvier 1965.

AUX LECTEURS*

Je voudrais présenter brièvement au public la traduction de *Pour Marx* et, par la même occasion, faire, avec le recul du temps, le « point » sur le contenu philosophique et la signification idéologique de ce petit livre.

Pour Marx a paru en France en 1965. Mais seule sa préface (« Aujourd'hui ») date de 1965. Tous les autres textes ont été publiés antérieurement de 1960 à 1964, sous la forme d'articles, dans des revues du Parti communiste français [1]. Ils ont été réunis tels qu'ils avaient été écrits en leur temps, sans aucune correction ni rectification.

Pour comprendre et juger ces essais, il faut savoir qu'ils ont été conçus, rédigés et publiés par un philosophe communiste, dans une conjoncture idéologique et théorique précise. Il faut donc prendre ces textes pour ce qu'ils sont. Ce sont des essais *philosophiques*, les premières étapes d'une recherche de longue haleine, des résultats provisoires qui méritent évidemment d'être rectifiés : cette recherche porte sur la nature spécifique des principes de la science et de la philosophie fondée par Marx. Pourtant ces essais philosophiques ne relèvent pas d'une recherche simplement érudite ou spéculative. Ce sont *en même temps* des interventions dans une conjoncture définie.

---

* Ce texte a été rédigé par Louis Althusser le 10 octobre 1967, pour servir de postface aux nombreux éditions de *Pour Marx* en langue étrangère. Source : Archives Althusser/IMEC *(NdE)*.

1. A l'exception de l'article sur Bertolazzi et Brecht, publié dans la revue catholique *Esprit*.

I.

Comme on peut le voir dans la *Préface*, cette conjoncture est d'abord la conjoncture théorique et idéologique française, plus particulièrement la conjoncture existant dans le Parti communiste et dans la philosophie française. Mais au-delà de la conjoncture proprement française, c'est aussi la conjoncture idéologique et théorique existant dans le mouvement communiste international.

Bien entendu, les essais qu'on va lire ne portent pas sur les éléments *politiques* de cette conjoncture (politique des partis communistes, scission du mouvement communiste international). Ils concernent des problèmes idéologiques et théoriques présents dans cette conjoncture, et produits par elle. Par certains de leurs aspects, ces problèmes sont nouveaux ; à d'autres égards, ils renvoient à des débats qui appartiennent depuis longtemps à l'histoire du mouvement ouvrier.

Si on considère les éléments *récents* de sa conjoncture, le mouvement communiste international vit, depuis la mort de Staline, dans une conjoncture dominée par deux grands événements : la critique du « culte de la personnalité » par le XXe congrès, et la rupture intervenue entre le Parti communiste chinois et le Parti communiste soviétique.

La dénonciation du « culte de la personnalité », les conditions abruptes, et les formes dans lesquelles elle a eu lieu ont provoqué de profondes répercussions non seulement dans le domaine politique mais aussi dans le domaine idéologique. Dans ce qui suit, je considérerai seulement les réactions idéologiques des intellectuels communistes.

La critique du « dogmatisme » stalinien a été généralement « vécue » par les intellectuels communistes, comme une « libération ». Cette « libération » a donné naissance à une profonde réaction idéologique de tendance « libérale »-« morale » qui a spontanément retrouvé les vieux thèmes philosophiques de la « liberté », de l'« homme », de la « personne humaine », et de l'« aliénation ». Cette tendance idéologique a cherché ses titres théoriques dans les œuvres de jeunesse de Marx, qui contiennent en effet tous les arguments d'une philosophie de l'homme, de son aliénation et de sa libération. Ces conditions ont provoqué un renversement de situation paradoxal dans la philosophie marxiste. Les œuvres de jeunesse de Marx, qui, depuis les années trente, servaient de cheval de bataille aux intellectuels petits-bourgeois dans leur lutte contre le marxisme, ont été peu à peu, puis massivement, mises au service de la nouvelle « interpré-

tation » du marxisme qui est aujourd'hui développée au grand jour par de nombreux intellectuels communistes, « libérés » du dogmatisme stalinien par le XX[e] congrès. Le thème de l'*« humanisme marxiste »*, l'interprétation *« humaniste »* de l'œuvre de Marx se sont progressivement et irrésistiblement imposés dans la philosophie marxiste récente, à l'intérieur même des partis communistes soviétiques et occidentaux.

Si cette réaction idéologique, propre avant tout aux intellectuels communistes, a pu, malgré certaines résistances, connaître un tel développement, c'est qu'elle a bénéficié de l'appui direct ou indirect de certains mots d'ordre *politiques* énoncés par les partis communistes de l'URSS et de l'Occident. De son côté, par exemple, le XXII[e] congrès du PCUS a déclaré que, avec la disparition de la lutte des classes, la dictature du prolétariat était « dépassée » en URSS, que l'État soviétique n'était plus un État de classe, mais l'« État du peuple tout entier » ; et que l'URSS était engagée dans la « construction du communisme », sous le mot d'ordre « humaniste » : *« Tout pour l'Homme »*. De leur côté, par exemple, les partis communistes occidentaux ont poursuivi leur politique d'unité avec les socialistes, les démocrates et les catholiques, sous certains mots d'ordre de résonance apparentée, où l'accent était mis sur le « passage pacifique au socialisme », sur l'« humanisme marxiste » ou « socialiste », sur le « dialogue », etc.

Les interprétations « humanistes » de la théorie marxiste qui se sont développées dans ces circonstances définies représentent au regard du passé de la période antérieure (celle des années 1930-1956) un phénomène *nouveau*. Pourtant, elles ont de nombreux *précédents* historiques dans l'histoire du mouvement ouvrier. Marx, Engels, Lénine, pour ne citer qu'eux, ont sans cesse lutté contre les interprétations idéologiques de type idéaliste, humaniste, qui menaçaient la théorie marxiste. Il suffit de rappeler ici la rupture de Marx avec l'humanisme de Feuerbach, la lutte d'Engels contre Dühring, la longue bataille de Lénine contre les populistes russes, etc. Tout ce passé, tout cet héritage fait évidemment partie de la conjoncture théorique et idéologique présente du mouvement communiste international.

Pour en revenir aux aspects récents de cette conjoncture, j'ajouterai la remarque suivante.

Dans le texte « Marxisme et humanisme » qui date de 1963, j'interprétais déjà cette inflation actuelle des thèmes de l'« Humanisme » marxiste ou socialiste comme un phénomène *idéologique*. Je ne condamnais nullement l'idéologie en tant que réalité sociale : c'est, comme le dit Marx, dans l'idéologie que les hommes « prennent

conscience » de leur combat de classe et le « mènent jusqu'au bout » ; l'idéologie est, sous sa forme religieuse, morale, juridique et politique, etc., une réalité sociale objective ; la lutte idéologique fait partie organique de la lutte de classes. En revanche, je critiquais les effets *théoriques* de l'idéologie, qui sont toujours une menace ou une entrave pour la connaissance scientifique. Et je signalais qu'on devait interpréter l'inflation des thèmes de l'« humanisme marxiste », et leur empiétement sur la théorie marxiste comme le symptôme historique possible d'une double impuissance et d'un double danger. Impuissance à penser la spécificité de la théorie marxiste, et danger révisionniste corrélatif de la confondre avec des interprétations idéologiques pré-marxistes. Impuissance à résoudre des problèmes réels (*politiques* et *économiques* en leur fond) posés par la conjoncture postérieure au XXe congrès, et danger de masquer ces problèmes sous la « solution » trompeuse des formules seulement *idéologiques*.

II.

C'est dans cette conjoncture qu'ont été conçus et publiés les textes qu'on va lire. Il faut les rapporter à cette conjoncture pour apprécier leur nature et leur fonction : ce sont des essais *philosophiques*, ayant pour objet des recherches théoriques, et pour objectif d'*intervenir* dans la conjoncture théorico-idéologique existante, pour réagir contre des tendances dangereuses.

Très schématiquement, je dirais que ces textes théoriques contiennent une double « intervention », ou, si l'on préfère, ils « interviennent » sur deux fronts, pour tracer, selon l'excellente expression de Lénine, une *« ligne de démarcation »* entre la théorie marxiste, d'une part, et des tendances idéologiques étrangères au marxisme, d'autre part.

La première intervention a pour objet de « tracer une ligne de démarcation » entre la théorie marxiste et les formes de subjectivisme philosophique (et politique) dans lesquelles elle a été compromise ou qui la menacent : avant tout l'*empirisme* et ses variantes, classiques ou modernes, pragmatisme, volontarisme, historicisme, etc. Les moments essentiels de cette première intervention sont : reconnaissance de l'importance de la *théorie* marxiste pour la lutte de classe révolutionnaire, distinction des différentes pratiques, mise en évidence de la spécificité de la « pratique théorique », première recherche sur la spécificité révolutionnaire de la théorie marxiste (distinc-

tion nette entre la dialectique idéaliste et la dialectique matérialiste), etc.

Cette première intervention se situe essentiellement sur le terrain de la confrontation entre Marx et Hegel.

La seconde intervention a pour objet de « tracer une ligne de démarcation » entre les fondements théoriques véritables de la science marxiste de l'histoire et de la philosophie marxiste, d'une part, et les notions idéalistes pré-marxistes sur lesquelles reposent les interprétations actuelles du marxisme comme « philosophie de l'homme » ou comme « humanisme », d'autre part. Les moments essentiels de cette seconde intervention sont : mise en évidence d'une « coupure épistémologique » dans l'histoire de la pensée de Marx, différence fondamentale entre la « problématique » idéologique des *œuvres de jeunesse* et la « problématique » scientifique du *Capital* ; premières investigations sur la spécificité de la découverte théorique de Marx, etc.

Cette seconde intervention se situe essentiellement sur le terrain de la confrontation etnre les *œuvres de jeunesse* de Marx et *Le Capital.*

Ces deux interventions font apparaître, derrière le détail des arguments, des analyses de textes, et des discussions théoriques, une grande opposition : celle qui sépare la science de l'idéologie, très précisément, celle qui sépare une science nouvelle en train de se constituer, des idéologies *théoriques* préscientifiques qui occupaient le « terrain » sur lequel elle s'établit. Ce point est important : ce qui est traité dans l'opposition science/idéologies concerne le rapport de « coupure » entre la science et l'idéologie *théorique* dans lequel était « pensé », avant la fondation de la science, l'objet dont elle donne la connaissance. Cette « coupure » laisse intact le domaine objectif social occupé par les idéologies (religion, morale, idéologies juridiques, politiques, etc.). Dans ce domaine des idéologies non théoriques, il y a bien aussi des « ruptures » ou « coupures » mais elles sont *politiques* (effet de la pratique politique, des grands événements révolutionnaires) et non « épistémologiques ».

Cette opposition entre la science et l'idéologie, et la notion de « coupure épistémologique » qui sert à penser le caractère historique de cette opposition renvoient à une thèse qui, toujours présente derrière ces analyses, n'est pourtant pas développée explicitement : la thèse que la découverte de Marx est une découverte scientifique sans précédent dans l'histoire, par sa nature et ses effets.

En effet, conformément à la tradition constamment reprise par les classiques du marxisme, nous pouvons affirmer que Marx a fondé une nouvelle *science* : la science de l'histoire des « formations sociales »

Pour préciser, je dirais que Marx a « ouvert » à la connaissance scientifique un nouveau « continent », celui de l'*histoire* — comme Thalès avait ouvert à la connaissance scientifique le « continent » de la mathématique, comme Galilée avait ouvert à la connaissance scientifique le « continent » de la nature physique.

J'ajouterais que, tout comme la fondation des mathématiques par Thalès a « provoqué » la naissance de la philosophie platonicienne, tout comme la fondation de la physique par Galilée a « provoqué » la naissance de la philosophie cartésienne, etc., la fondation de la science de l'histoire par Marx a « provoqué » la naissance d'une nouvelle philosophie théoriquement et pratiquement révolutionnaire, la philosophie marxiste ou matérialisme dialectique. Que cette philosophie sans précédent soit, du point de vue de son élaboration théorique, encore en retard sur la science marxiste de l'histoire (le matérialisme historique), cela s'explique à la fois par des raisons historico-politiques et *aussi* par des raisons théoriques : les grandes révolutions philosophiques sont toujours précédées et « portées » par les grandes révolutions scientifiques, « à l'œuvre » en elles, mais il faut un long travail théorique, et une longue maturation historique pour leur donner une forme explicite et adéquate. Si, dans ces textes qu'on va lire, l'accent est mis sur la philosophie marxiste, c'est pour prendre la mesure à la fois de sa réalité et de son droit à l'existence, mais aussi de son retard, et pour commencer de lui donner une forme d'existence *théorique* un peu plus adéquate à sa nature.

III.

Bien entendu, ces textes sont marqués, parfois sensiblement, non seulement par des ignorances et inexactitudes, mais aussi par des silences, ou des demi-silences. Ce n'est pas seulement l'impossibilité de tout dire à la fois, ou les urgences de la conjoncture, qui expliquent tous ces silences et leurs effets. En fait, je n'étais pas en mesure de traiter convenablement certaines questions, quelques points difficiles m'étaient obscurs : le résultat est que je n'ai pas tenu compte dans mes textes, comme j'aurai dû le faire, de certains problèmes et de certaines réalités importantes. A titre d'« autocritique », je signalerais deux points particulièrement sensibles.

1. Si j'ai mis en relief la nécessité vitale de la *théorie* pour la pratique révolutionnaire, et si j'ai ainsi dénoncé toutes les formes de l'empirisme, je n'ai pas traité du problème de l'« union de la théorie et de la pratique » qui joue un très grand rôle dans la tradition

marxiste-léniniste. Sans doute j'ai parlé de l'union de la théorie et de la pratique au sein de la « pratique théorique », mais je n'ai pas abordé la question de l'union de la théorie et de la pratique au sein de la *pratique politique*. Précisons. Je n'ai pas examiné la forme d'existence historique générale de cette union : la « fusion » de la théorie marxiste et du *mouvement ouvrier*. Je n'ai pas examiné les *formes d'existence concrètes* de cette « fusion » (organisations de la lutte des classes-syndicats, partis-moyens et méthodes de direction de la lutte des classes par ces organisations, etc.). Je n'ai pas précisé la fonction, la place et le rôle de la théorie marxiste dans ces formes concrètes d'existence : où et comment la théorie marxiste intervient dans le développement de la pratique politique, où et comment la pratique politique intervenait dans le développement de la théorie marxiste.

L'expérience m'a montré que le silence fait sur ces questions n'a pas été sans conséquences sur certaines « lectures » (« théoricistes ») de mes essais.

2. De même, si j'ai insisté sur le caractère théoriquement révolutionnaire de la découverte de Marx, si j'ai indiqué que Marx avait fondé une science nouvelle et une philosophie nouvelle, j'ai laissé dans le vague la différence, pourtant très importante, qui distingue la philosophie de la science. Je n'ai pas montré ce qui, à la différence des sciences, constitue *le propre de la philosophie* : le rapport organique de toute philosophie, en tant que discipline *théorique*, et au sein même de ses formes d'existence et ses exigences *théoriques*, avec la *politique*. Je n'ai pas indiqué la nature de ce rapport qui, dans la philosophie marxiste, n'a rien à voir avec un rapport *pragmatique*. Je n'ai donc pas montré clairement ce qui distingue, à cet égard, la philosophie marxiste des philosophies antérieures.

L'expérience m'a montré que le demi-silence fait sur ces questions n'a pas été sans conséquences sur certaines « lectures » (« positivistes ») de mes essais.

Je pense reprendre ces deux importantes questions, qui sont intimement liées du point de vue théorique et pratique, dans des études ultérieures.

Octobre 1967.
Louis Althusser.

NOTE BIOGRAPHIQUE [1]

Louis Althusser est né le 16 octobre 1918 à Birmandreis (Algérie), où son père, employé de banque (plus tard directeur pour la place de Marseille de la Compagnie algérienne de banque), avait été envoyé par sa société. Il fait ses études secondaires à Marseille.

En juillet 1939, venant de la khâgne de Lyon, où il a été l'élève de Jean Guitton, de Jean Lacroix et de Joseph Hours, il est reçu au concours d'entrée à l'École normale supérieure (rue d'Ulm). Mobilisé en septembre de la même année, il est pris dans la débâcle et passera cinq ans dans un camp de prisonniers en Allemagne.

De 1945 à 1948, après son retour de captivité, il reprend ses études de philosophie à l'ENS, obtient son diplôme d'études supérieures avec un mémoire sur « La notion de contenu dans la philosophie de Hegel » sous la direction de Gaston Bachelard [2], et passe l'agrégation. Une étroite amitié et connivence intellectuelle le lie alors à Jacques Martin (promotion 1941, traducteur de Hegel et de Hermann Hesse, qui se suicidera en 1963, à la mémoire de qui est dédié *Pour Marx*)

1. Pour la biographie d'Althusser, on se reportera à Yann MOULIER-BOUTANG, *Louis Althusser, une biographie*, tome I, Grasset, Paris, 1992 (second volume à paraître). Les présentes indications reprennent en partie celles que j'avais déjà données, d'une part, dans la « note biographique » annexée à mes *Écrits pour Althusser*, La Découverte, Paris, 1991, d'autre part, dans la notice ALTHUSSER (Louis), in *Bulletin de l'Association amicale de secours des anciens élèves de l'École normale supérieure*, année 1993, 45, rue d'Ulm, 75005 Paris. Voir également l'excellente synthèse de Gregory ELLIOTT, *Althusser. The Detour of Theory*, Verso, Londres et New York, 1987 (avec une bibliographie très complète, mais avant les publications d'inédits).

2. Aujourd'hui publié dans *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, *op. cit.*

et à Michel Foucault (promotion 1946). La même année, il est nommé agrégé-répétiteur de philosophie à l'ENS (plus tard assistant, puis maître assistant et maître de conférences). Il occupera ce poste sans interruption jusqu'en 1980. A partir de 1950, il sera en outre secrétaire de la section des Lettres de l'École.

En 1948 également, il adhère au Parti communiste français. Il militera activement, en particulier, au Mouvement de la paix.

En 1949, Althusser (qui dans son adolescence a été catholique fervent et membre des organisations de jeunesse catholiques, et qui après la guerre a entretenu pendant quelques années des relations étroites avec le mouvement des « prêtres ouvriers ») publie dans *L'Évangile captif* (cahier X de *Jeunesse de l'Église*) un article sur la situation historique du christianisme, en réponse à la question : « La bonne nouvelle est-elle annoncée aux hommes d'aujourd'hui ? ».

Dans les années cinquante, il publie quelques articles, essentiellement dans la *Revue de l'enseignement philosophique* (notamment une « Lettre à Paul Ricœur sur l'objectivité de l'histoire »), puis, en 1959, c'est la publication aux PUF de son premier livre, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, dans la collection dirigée par Jean Lacroix.

En 1960, traduction et présentation de Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, dans la collection dirigée par Jean Hyppolite aux PUF.

En 1961, publication dans la revue *La Pensée* (dont le directeur est Georges Cogniot et le secrétaire de rédaction son ami Marcel Cornu) de l'article « Sur le jeune Marx – Questions de théorie », premier manifeste de la lecture althussérienne de Marx (repris dans *Pour Marx*).

En 1964, publication, dans *La Nouvelle Critique*, de l'article « Freud et Lacan », repris dans *Positions* (Éditions sociales, 1976)[3], qui transformera profondément les relations entre marxisme et psychanalyse en France. La même année, Althusser fait inviter Jacques Lacan (exclu de la SFP) à poursuivre son séminaire à l'ENS (la première année s'ouvre sur l'invocation de Spinoza et traite des *Concepts fondamentaux de la psychanalyse*)[4].

1965 : publication de *Pour Marx* (recueil de textes de 1961 à 1965)

3. Et réédité dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock/IMEC, Paris, 1993, et Le Livre de Poche, Paris, 1996.

4. Les séminaires d'Althusser à l'ENS, dans cette période d'intense activité théorique personnelle et collective, avaient été consacrés : en 1961-1962 à l'étude du *jeune Marx*, en 1962-1963 aux *origines du structuralisme*, en 1963-1964 à *Lacan et la psychanalyse*, enfin en 1964-1965 à *Lire « Le Capital »* (à l'origine de l'ouvrage collectif du même nom).

et de *Lire le Capital* (en collaboration avec Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar et Roger Establet), inaugurant la collection « Théorie » chez François Maspero (Paris). Ces ouvrages seront traduits dans le monde entier, fortement contestés, mais aussi salués comme un « recommencement du marxisme » (Alain Badiou). Ils exerceront pendant vingt ans une considérable influence sur le débat marxiste. Ils accentueront dans le Parti communiste la polémique déjà soulevée par l'article de 1961, qui affirmait l'existence dans l'œuvre de Marx d'une « coupure épistémologique », et, en pleine critique du « culte de la personnalité de Staline », l'incompatibilité entre le matérialisme historique et l'« humanisme théorique ». Les revues *La Pensée* et *La Nouvelle Critique* s'en font notamment l'écho, mais aussi de nombreuses publications non communistes. Simultanément, ces ouvrages sont rangés parmi les textes fondateurs du « structuralisme » dont l'emprise s'étend — non sans vives résistances — sur la philosophie française (aux côtés de Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault). Les notions de « problématique », de « lecture symptomale », de « causalité structurale », de « surdétermination », d'« imaginaire idéologique », etc., contribuent pour dix ans à former l'horizon du discours philosophique, avec ou sans référence à l'« althussérisme ». Visant explicitement Althusser et son influence, Sartre dira qu'il s'agissait de « prendre parti pour le *concept*, contre la *notion* ».

Selon Élisabeth Roudinesco (*La Bataille de Cent Ans. Histoire de la psychanalyse en France*, tome II), c'est en 1965 qu'Althusser commence une cure analytique avec le Dr René Diatkine, qui s'occupera de lui jusque vers 1987.

En 1966, en l'absence d'Althusser, l'assemblée des philosophes communistes réunie à Choisy-le-Roi entend un réquisitoire de Roger Garaudy, philosophe officiel du parti, contre l'« anti-humanisme théorique ». Au Comité central d'Argenteuil présidé par Aragon (11-13 mars), les thèses de Garaudy et d'Althusser sont formellement renvoyées dos à dos. Lucien Sève (qui a été l'élève d'Althusser au début de son enseignement à l'ENS, et longtemps son ami) deviendra le philosophe le plus proche de la direction du PCF[5]. La même année, Althusser écrit anonymement un article « Sur la révolution culturelle [chinoise] » pour les *Cahiers marxistes-léninistes*, organe de l'UJCML (Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes, maoïste, issue d'une scission de l'Union des étudiants communistes),

5. On trouvera dans les *Écrits*..., *op. cit.*, tome II, p. 433-532, le texte de la longue introduction rédigée par Althusser pour un livre projeté en 1967 sur « La querelle de l'humanisme ».

dont plusieurs des dirigeants, notamment Robert Linhart, sont ou ont été ses élèves et ses amis, et qu'il conclut en affirmant : « Il ne s'agit pas d'exporter la RC. Elle appartient à la Révolution chinoise. Mais ses leçons théoriques et politiques appartiennent à *tous* les communistes. » S'ouvre ainsi la période de ce que certains considéreront (et dénonceront) comme un double jeu. Il est probable qu'Althusser n'avait jamais renoncé à l'espoir de contribuer — sur des bases théoriques — à la réunification des membres disjoints du mouvement communiste international.

Toujours en 1966, il publie notamment : « Sur le *Contrat social* (Les Décalages) », cours sur Rousseau à l'ENS, dans les *Cahiers pour l'analyse*, n° 8, *L'Impensé de Jean-Jacques Rousseau*, et « Crémonini, peintre de l'abstrait », *in Démocratie nouvelle*, n° 8, août 1966.

En 1967, Althusser écrit pour la revue soviétique *Voprossi Filosofii* un long essai sur « La tâche historique de la philosophie marxiste », qui sera refusé, mais publié en hongrois en 1968. Au XVIIIe congrès du PCF, Henri Fiszbin (futur secrétaire de la Fédération de Paris) déclare : « Il nous semble que certains camarades, qui développent leur argumentation en faveur d'un anti-humanisme théorique et d'autres problèmes, devraient s'interroger et dire ce qu'ils pensent des conséquences politiques négatives de leurs prises de position. Des adversaires invoquent dans leur combat contre le Parti les écrits de ces camarades et ceux-ci ne disent rien. » Dans une lettre[6] à Régis Debray à propos du livre de celui-ci, *Révolution dans la Révolution*, Althusser écrit : « Il est parfois, tu le sais, *politiquement urgent* de prendre du recul, et de se livrer aux études dont tout dépend. »

En 1967-1968, Althusser organise à l'ENS (avec Pierre Macherey, Étienne Balibar, François Regnault, Michel Pêcheux, Michel Fichant et Alain Badiou) le « Cours de philosophie pour scientifiques » — interrompu par les événements de Mai. Ses quatre premiers cours, remaniés, paraissent en 1974 sous le titre *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (collection « Théorie »), où il est affirmé que « le rapport de la philosophie aux sciences constitue la détermination *spécifique* de la philosophie » (le cinquième cours, sur la vérité, demeure inédit). En revanche, dans la conférence du 24 février 1968 à la Société française de philosophie, *Lénine et la philosophie* (éditée en 1969 dans la collection « Théorie »), la philosophie est redéfinie comme « politique dans la théorie » (« La philosophie représenterait la politique dans le domaine de la théorie, pour être plus précis :

6. Publiée *in* Régis DEBRAY, *La Critique des armes*, Le Seuil, Paris, 1974.

auprès des sciences — et vice versa, la philosophie représenterait la scientificité dans la politique, auprès des classes engagées dans la lutte des classes »).

En mai 1968, Althusser, hospitalisé à nouveau pour un épisode dépressif, est absent du Quartier latin. Tentant de prendre après coup la mesure de l'événement, il le caractérise comme « révolte idéologique de masse ». Des échanges de correspondance et des tentatives de théorisation qui en procèdent sont aujourd'hui accessibles, notamment l'article « A propos de l'article de Michel Verret sur *Mai étudiant* », *in La Pensée*, n° 145, et les lettres publiées par Maria-Antonietta Macchiocchi dans son livre *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*, Feltrinelli, 1969 (mais retirées de l'édition française chez Maspero). Enfin et surtout l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (*La Pensée*, n° 151, 1970), extrait d'un travail inachevé sur *L'État, le Droit, la Superstructure*, entrepris en 1969 [7]. On peut y lire notamment cette interprétation : « L'idéologie interpelle les individus en sujets. Résultat [...] les sujets "marchent", ils "marchent tout seuls" dans l'immense majorité des cas, à l'exception des "mauvais sujets"... » A la rentrée universitaire, les maoïstes de *La Cause du peuple* attaquent violemment Althusser comme suppôt du révisionnisme. De son côté, la direction du PCF continue de voir en lui leur maître à penser... Toutefois, *L'Humanité* publie dans sa page « Idées » l'essentiel de sa préface pour la réédition du livre I du *Capital* dans la collection de poche de Flammarion.

En 1970, Althusser rédige une préface pour le livre de Marta Har necker, *Principios elementales del materialismo historico* (Siglo XXI, Mexico-Buenos Aires), qui sera vendu à un million d'exemplaires (« La lutte des classes n'est pas un effet (dérivé) de l'existence des classes : la lutte des classes et l'existence des classes ne font qu'un »). Avec divers autres textes où s'exprime également la thèse de la « lutte des classes dans la théorie » (notamment l'interview à *L'Unità* de 1968, « La philosophie comme arme de la révolution »), ce texte sera repris dans le recueil *Positions*, publié en 1976 aux Éditions sociales. On est alors au sommet de l'influence d'Althusser en Amérique latine, où certains militants et intellectuels le considéreront quasiment comme un nouveau Marx, mais où il sera aussi beaucoup travaillé et discuté.

En 1973 et 1974, Althusser exprime sa nouvelle conception de la

---

7. L'ensemble de ce manuscrit, accompagné des variantes de l'article de 1970, est aujourd'hui édité par les soins de Jacques BIDET, sous le titre *Sur la reproduction*, Presses universitaires de France, coll. « Actuel Marx Confrontation », Paris, 1995.

philosophie marxiste dans deux courts textes : *Réponse à John Lewis* (collection « Théorie »), où, par le biais d'une polémique avec un communiste britannique, il durcit sa critique de l'humanisme philosophique et caractérise la « déviation stalinienne » comme un avatar du « couple économisme/humanisme » ; et les *Éléments d'autocritique* (Hachette Littérature), où il écrit notamment, parlant de lui-même et de ses élèves : « Si nous n'avons pas été des structuralistes [...] nous avons été coupables d'une passion autrement forte et compromettante : *nous avons été spinozistes.* »

En 1975, il soutient « sur travaux » sa thèse de doctorat d'État à l'université de Picardie (voir la « Soutenance d'Amiens », rééditée dans *Positions* : « Je me souvenais de Machiavel, dont la règle de méthode, rarement énoncée mais toujours pratiquée, est qu'il faut penser *aux extrêmes* »). L'année suivante, il épouse Hélène Rytman (dite Legotien dans la Résistance et dans son activité professionnelle), sa compagne depuis trente ans, sociologue chargée de recherches à la SEDES, où elle s'occupe notamment des réactions de la paysannerie aux politiques de développement rural et d'aménagement du territoire, en France et en Afrique.

Pendant ces années (qui sont celles du « Programme commun »), Althusser intervient assez régulièrement dans des initiatives publiques du PCF, notamment en 1973 avec Louis Aragon et Jean Elleinstein à la Fête de *L'Humanité*, dans un débat public sur « Les communistes, les intellectuels et la culture » (il entretiendra toujours des relations très amicales avec Roland Leroy, directeur de *L'Humanité*), et en 1976 à la Fête du livre, à l'invitation de Lucien Sève. Mais dans son avant-propos au livre de Dominique Lecourt, *Lyssenko. Histoire réelle d'une « science prolétarienne »* (collection « Théorie »)[8], il écrit à propos de l'Union soviétique : « Quand on se tait durablement [sur une erreur], c'est qu'elle dure : ce peut être aussi *pour* qu'elle dure. Pour les avantages politiques qu'on attend de sa durée. » Dans un communiqué, *L'Humanité* parle d'« évidentes outrances » et l'accuse d'« ignorer totalement le développement de la réflexion collective du Parti dans ses travaux personnels ». Puis s'ouvre la polémique suscitée par la proposition d'abandon du mot d'ordre de « dictature du prolétariat » au XXIIe congrès du PCF. Dans une conférence faite à l'Union des étudiants communistes en 1976 (éditée chez François Maspero en 1977 sous le titre *22e Congrès*), il critique surtout la *forme* sous laquelle s'est prise cette décision et — en écho aux formules de *Pour Marx* sur la « misère française » — le mépris

8. Réédité en 1995 aux PUF dans la collection « Quadrige ».

qu'elle traduit, par le Parti communiste, de sa propre théorie : « Tout matérialiste sait, depuis Galilée, que le sort d'un concept scientifique, qui réfléchit objectivement un problème réel aux multiples implications, ne peut faire l'objet d'une décision politique. »

Ce débat recoupe les discussions plus générales soulevées en Europe, et notamment en Italie, par la stratégie de l'« eurocommunisme ». Au congrès de Venise sur « Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires »[9], organisé par le journal *Il Manifesto* (dont l'une des fondatrices est son amie Rossana Rossanda, ancien membre de la direction du PCI), il intervient sur le thème « Enfin la crise du marxisme ! », dont il salue les effets libérateurs, tout en affirmant qu'elle « n'est pas un phénomène récent », mais d'une certaine façon coextensive à toute l'histoire du marxisme au XXe siècle. En 1978, paraissent aussi en Italie son article pour l'*Enciclopedia Europea*[10], où il écrit, faisant écho à une formule de Spinoza : « Le marxisme ne se débarrassera pas des tragédies de son histoire en les condamnant ou en les déplorant. [...] Qu'il commence enfin à se connaître tel qu'il est, et il changera », et enfin sa contribution au volume *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser* (De Donato, Bari), rassemblant les éléments d'une discussion organisée par *Il Manifesto*. Althusser critique la notion de « parti de gouvernement » et défend la notion d'un parti révolutionnaire « hors État », et du marxisme comme « théorie finie »[11].

Parmi les textes de cette période où son travail est très intermittent, indépendamment des manuscrits inachevés aujourd'hui disponibles, ou qui le deviendront, retenons les conférences à l'université de Grenade sur « La transformation de la philosophie » (« La philosophie marxiste existe, mais elle n'a jamais été produite en tant que "philosophie"... »)[12] et au Collège d'architecture de Catalogne (« Quelques questions de la crise de la théorie marxiste et du mouvement communiste international » : « [...] L'empirisme est l'ennemi philosophique numéro 1 de la lutte de classe du prolétariat »). Également, les textes sur la psychanalyse : « La découverte du docteur Freud », primitivement destiné au Symposium franco-soviétique sur l'inconscient de Tbilissi (1979), auquel Althusser finalement n'assistera pas (ce texte

9. Publié sous ce titre aux Éditions du Seuil, Paris, 1978.

10. Vol. VII, Garzanti, Milan. Texte français dans *M. Mensuel, marxisme, mouvement*, n° 43, janvier 1991.

11. Texte français dans la revue *Dialectiques*, n° 23, Paris, 1978.

12. Cf. le volume *Sur la philosophie*. Entretiens et correspondance avec Fernanda Navarro, suivis de *La Transformation de la philosophie*, coll. « L'Infini », Gallimard, Paris, 1994.

fut retiré par lui, et remplacé par un second, « Sur Marx et Freud », mais plus tard publié sans son accord par l'organisateur Léon Chertok [13]). Signalons enfin la conférence à la Fondation nationale des sciences politiques, « Solitude de Machiavel » [14] (« Il savait que, si sa pensée contribuait à faire un peu d'histoire, il ne serait plus là »).

En avril 1978, Althusser (qui n'a jamais quitté le Parti ni cessé de participer à l'activité de sa cellule) signe avec cinq autres intellectuels communistes une lettre publique réclamant « une véritable discussion politique dans le PCF » après la rupture de l'union de la gauche. Il publie dans *Le Monde* la série d'articles « Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste » (réédités sous ce titre, avec une introduction, chez François Maspero), où l'on peut trouver cette pointe : « Marx disait : "La conscience est toujours en retard." La direction du Parti applique imperturbablement ce principe à la lettre, sans en soupçonner la virulence critique : *elle est sûre d'être consciente parce qu'elle est en retard...* » La presse et les organisations du Parti, secrétaire général en tête, le clouent au pilori, en même temps que l'ensemble des contestataires « de gauche » et « de droite ».

Le 15 mars 1980, Althusser s'introduit dans la séance de dissolution de l'École freudienne de Paris, et, « au nom des analysants », traite Lacan (qui mourra l'année suivante) de « magnifique et pitoyable Arlequin ».

En mai 1980, à la suite d'une opération chirurgicale, Althusser a un épisode dépressif très grave. Depuis 1948 au moins, il avait souffert de « psychose maniaco-dépressive », faisant de fréquents séjours en hôpital et en clinique pour des traitements psychiatriques et chimiothérapiques, tout en poursuivant sa psychanalyse. Pendant tout l'été, il est à nouveau traité dans une clinique parisienne. Son état ne s'améliore pas, mais au début octobre les médecins estiment pouvoir le renvoyer chez lui, où il s'enferme avec sa femme. Le 16 novembre 1980, Hélène Althusser est découverte étranglée par lui dans leur appartement de l'ENS. Hospitalisé en urgence à l'hôpital Sainte-Anne, Althusser sera, après expertise psychiatrique (diagnostiquant un « épisode mélancolique aigu »), déclaré irresponsable en application de l'article 64 du Code pénal, et interné par arrêté de la Préfecture de police, d'abord à Sainte-Anne, ensuite à L'Eau-Vive à Soisy-

---

13. Dans le recueil *Dialogue franco-soviétique sur la psychanalyse*, Privat, Toulouse, 1984. Cf. aujourd'hui : Louis ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, textes réunis et présentés par Olivier CORPET et François MATHERON, Stock/IMEC, Paris, 1993 (réédition Le Livre de Poche, 1996).

14. Aujourd'hui éditée dans *Futur antérieur*, n° 1, printemps 1990.

sur-Seine (hôpital de secteur du 13e arrondissement de Paris). Il est mis à la retraite d'office par l'Éducation nationale.

Entre 1984 et 1986, après nouvelle expertise, un nouvel arrêté préfectoral ayant mis fin à son internement administratif, il alterne les séjours dans son appartement parisien et en service hospitalier, reprenant une vie confinée mais en partie normale. Il enregistre une conversation avec Fernanda Navarro, qui sera éditée au Mexique sous le titre *Filosofia y marxismo* (Siglo XXI Editores, 1988) [15] et rédige un long texte autobiographique, *L'avenir dure longtemps*, qu'il montre à quelques amis et même à des éditeurs avant de le renfermer dans son tiroir [16]. Avec son ami Stanislas Breton, philosophe et théologien, comme lui ancien prisonnier au Stalag, qui le voit constamment, il discute sur le « matérialisme aléatoire » et sur la « théologie de la libération » [17]. En 1987, opéré d'urgence à la suite d'une occlusion de l'œsophage, une nouvelle dépression le ramène à Soisy, d'où il sera transféré à l'Institut psychiatrique de la MGEN à La Verrière (Yvelines). Son état physique et moral se dégrade continûment. A la suite d'une pneumonie contractée pendant l'été, il meurt le 22 octobre 1990 d'un arrêt cardiaque.

Un grand nombre de textes d'Althusser devenus indisponibles ont été récemment réédités, et d'autres rééditions et des publications d'inédits sont annoncées. L'IMEC, dépositaire du Fonds Althusser, a publié en collaboration avec les Éditions Stock cinq volumes de textes principalement inédits, annotés et présentés par Yann Moulier-Boutang, Olivier Corpet et François Matheron (cf. nos références ci-dessus).

Étienne Balibar

---

15. Traduction française (écourtée, mais augmentée d'une correspondance) dans *Sur la philosophie*, *op. cit.*

16. Ce texte a été édité après la mort d'Althusser par les soins de Yann MOULIER-BOUTANG et de l'IMEC : *L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les Faits*, nouvelle édition augmentée, présentée par Olivier CORPET et Yann MOULIER-BOUTANG, Le Livre de Poche, 1994.

17. Cf. le témoignage de Stanislas BRETON, « Althusser aujourd'hui », *in Archives de philosophie*, tome 56, cahier 3, juillet-septembre 1993, p. 417-430.

